IL SILENZIO

TESTI DI BORGNA, BUTTARELLI, CISLAGHI,
FERRARI, FILIBERTI, ZUCAL

A CURA DI FABRIZIO FILIBERTI

interlinea

Passio

35

EDIZIONE PROMOSSA DALL'ASSOCIAZIONE
"CITTÀ DI DIO"

Il silenzio

A CURA DI FABRIZIO FILIBERTI

TESTI DI EUGENIO BORGNA, ANNAROSA BUTTARELLI,
ALESSANDRA CISLAGHI, PIERMARIO FERRARI,
FABRIZIO FILIBERTI E SILVANO ZUCAL

INTERLINEA EDIZIONI
NOVARA

CREATIVE COMMONS

Volume pubblicato con il contributo dei Frati Minori del Piemonte,
Provincia di San Bonaventura, Torino

© Novara 2007 interlinea srl edizioni
via Pietro Micca 24, 28100 Novara, tel. 0321 612571
www.interlinea.com
Stampato da Eikon Italia srl, Novara
ISBN 978-88-8212-601-8

In copertina: particolare di un'incisione a puntasecca di Mauro Maulini

Sommario

Introduzione (FABRIZIO FILIBERTI) p. 7

IL SILENZIO DELL'ORIGINE
Il silenzio dell'origine. Dell'inizio silenzioso della domanda (ALESSANDRA CISLAGHI) » 15
Abbandonarsi al silenzio. Fenomenologia dell'esperienza (SILVANO ZUCAL) » 31

STARE *NEL SILENZIO* NEL TEMPO
Il patire dell'essere (EUGENIO BORGNA) » 69
Emily Dickinson: «La mia dimora è nel possibile» (ANNAROSA BUTTARELLI) » 85
Edificare il quotidiano (FABRIZIO FILIBERTI) » 101

GRAZIA E GLORIA *DEL SILENZIO*
Grazie e Gloria del silenzio. Il silenzio dopo la Parola: storia trinitaria dei giorni (PIERMARIO FERRARI) » 123

Introduzione

Il fascino del tema – il silenzio – si unisce certamente alla diffusa percezione del bisogno di rinnovamento delle forme di vita, divenuta un po' luogo comune, quasi una moda, nel panorama delle sensibilità spirituali odierne. Non che il silenzio sia esperienza ricercata dalla massa rumoreggiante delle nostre piazze, ma trova rinnovata *audience* nelle pieghe dei bisogni emergenti di autenticità, di misticismo e religione. Se non altro, per la consonanza con quegli spazi meditativi vicini alla ricerca di consapevolezza, alle tecniche di raccoglimento o anche solo di rilassamento e di "massaggio esistenziale"!

I testi qui raccolti, come contributi di un convegno,[1] esprimono una sensibilità presente da tempo nella nostra associazione. Il taglio che abbiamo voluto dare alla nostra avventura non vuole indulgere a forme di silenziosità quasi monacale – con tutto il rispetto dovuto – né a forme di abbandono del quotidiano in nome di isole felici, temporanee, sovente illusorie, nelle quali trovare rifugio dallo stress contemporaneo. Ben vengano certo mondi silenziosi – come quello che ci ospita – nei quali la calma e la lontananza dalle case aiuta a dare spazio all'ascolto del cuore e del divino. Ben più urgente, ci è parso collocare il tema del silenzio là dove esso appare maggiormente compromesso ed inutile. È nella vita ordinaria degli uomini e

delle donne che occorre riconoscere il silenzio. Esso non è un nostro stato d'animo, una nostra postura, una modalità di porsi o concentrarsi. In qualche modo, è certamente anche questo, ma lo è finché se ne osserva la strumentalità, la sua funzionalità: allo studio, alla riflessione, alla preghiera, al riposo.

Noi pensiamo che, tra tutte le cose secolarmente radicate nei gangli del vissuto, cioè *mondanamente religiose* – perché l'esperienza religiosa non è separata dalla vita, quasi fosse sopra-quella-naturale –, il silenzio sia il nome che possiamo dare all'esperienza ultimativa del nostro vivere. Quell'esperienza che incontriamo, in modo riflesso, solo in alcuni momenti, ma che nutre di sé il tutto. Il silenzio è il vero fondo dell'anima nel quale l'identità di ciascuno *è* la verità stessa della vita, Uno con Dio, senza confusione né separazione. È prefigurazione dell'esito ultimo cui le religioni aspirano e che nel cristianesimo ha assunto la forma della inabitazione trinitaria di Dio.

Ecco, allora, le tre direttrici in cui intendiamo muoverci. In primo luogo (la sezione Il silenzio *dell'origine*), l'analisi dell'esperienza del silenzio, che investe fin dall'inizio la domanda radicale dell'uomo sulla propria esistenza. La domanda filosofica che, non a caso, si riformula oggi in ambiti in cui il pensare conosce la necessità di un abbandono alle vie silenziose dell'Origine (A. Cislaghi). Segno non di debolezza del pensiero, quanto di una sua riconosciuta dignità, radicata nella condizione unica che ne garantisce la libertà: la trascendenza che il silenzio incarna. Seguire le piste di questa percezione teoretica, spirituale, può essere un modo per educarci al silenzio nel senso non solo di riconoscerlo nella sua essenza, ma di ri-

cercarlo, di assimilarlo nella nostra quotidianità, affidata a una saggia analisi fenomenologica (S. Zucal).

Del resto, l'esperienza del silenzio già si dà nella nostra vita: viene con essa, senza che lo si chiami a mensa. Questo, perché stare *nel* silenzio è già dono connaturale al nostro esistere. Ci sono situazioni emblematiche che ne segnalano la consistenza e che dovrebbero affascinarci per la potente grandezza cui siamo chiamati. Non meno, esso si insinua nel nostro stare al mondo, chiamandoci – è questa una scoperta – a riconoscerlo. In questo modo, l'esperienza del silenzio non è mai altra da noi benché sia realtà, né innata, né producibile, né comandabile. Essa, anzi, è una modalità propria del nostro convertirci, del nostro riconoscerci chiamati a decidersi per la vita autentica, viene da dire, per la vita eterna. Questo è il significato di quel "creare vita" che abbiamo posto a sottotitolo del convegno.

Ecco – seconda direttrice (*Stare* nel silenzio *nel tempo*) – l'esplorazione emblematica di qualche traccia esistenziale del silenzio già in noi, già lì nella nostra esperienza. Nel momento del patire la vita: tappa del dolore, della sofferenza, ma anche dell'emozione, dell'angoscia, della gioia. Il patire è quel provare la passione dell'anima che nel profondo sa decifrare e attingere alle autentiche delineazioni di se stessi (E. Borgna). Quelle che, di tanto in tanto, esplodono nei versi del poeta. L'incontro con una figura come la poetessa Emily Dickinson mostra in modo evidente come, nell'intreccio della vita personale, carnale, storicamente data, stia una sorgente di senso, di bellezza, di amore che può prendere forma nella parola umana; parola capace di tanto perché le si riconosce una provenienza più grande della sua contingente origine.

Dalla vita del silenzio emerge la parola come possibilità di vivere e dire la vita (A. Buttarelli). Infine, cercheremo di far emergere dalla stessa ordinarietà del vivere le possibilità del silenzio. L'uomo non vive abbandonato alla chiacchiera o all'insignificanza, all'insipienza dei giorni. In ogni esperienza umana – esemplificata nell'atto del comunicare, della cura e della preghiera – l'appello dell'origine silenziosa emerge e può essere decifrato. Nella povertà della nostra *routine* siamo capaci di riconoscere l'ossatura che la regge proprio nell'attimo in cui cogliamo la sostanza del nostro agire. Allora il silenzio parla nella nostra vita e nelle nostre scelte e noi scopriamo, se non altro, che c'è un senso, catturato almeno in quell'attimo tralucente! (F. Filiberti).

La pretesa di chiarificare ogni realtà esperita, di ordinare il vissuto, di fare sintesi di ogni dimensione, cozza con la misteriosa icona del divino che il cristianesimo ci ha consegnato. Stando dentro questa tradizione, non possiamo non accorgerci di quanto il silenzio abbia a che fare con la sostanza del Dio cristiano. Silenzio e parola ne costituiscono una chiave di lettura consegnata ai nostri giorni: dal silenzio dell'origine (il Padre) sgorga la parola del Figlio (colui che dice solo le cose che ha sentito dal Padre) per lasciarci, nella dipartita, non privi di Dio ma nello spazio onnicomprensivo del silenzio dopo la parola (lo Spirito), che lega il tutto alla comunione con il Figlio e con il Padre. Origine, giorni della storia e destinazione stanno così insieme in uno spazio silenzioso che la teologia deve recuperare e promuovere teoreticamente (P. Ferrari). È questa la proposta che affidiamo alla riflessione personale nell'ultima sezione (*Grazia e gloria* del silenzio).

Il silenzio aiuta a vivere, crea vita nuova. È fruttuoso, è grazia. Dei beni del mondo possiamo predicare l'utilità; nel silenzio – la sostanza del mondo – possiamo riconoscere il volto del dono e la pratica del ringraziamento.

Ringraziare, peraltro, è necessario anche in questa occasione. Al solito, innanzitutto, i frati minori del Monte Mesma che ci ospitano, ed il loro provinciale, padre Gabriele Trivellin che da lontano ci segue con passione.

FABRIZIO FILIBERTI
Presidente dell'associazione "Città di Dio"

[1] Il convegno *Il silenzio. Creare vita*, organizzato da "Città di Dio" Associazione ecumenica di cultura religiosa, si è tenuto nei giorni 15 e 16 ottobre 2005 ad Ameno (NO) presso il convento dei frati minori del Monte Mesma.

Il silenzio dell'origine

ALESSANDRA CISLAGHI

Il silenzio dell'origine. Dell'inizio silenzioso della domanda

Il titolo e il sottotitolo che mi sono stati proposti per la redazione di questo breve testo risultano paradossali, quando non ossimorici. Infatti, soprattutto in ambienti dal forte afflato spirituale, il desiderio di disquisire sul silenzio è assai diffuso e condiviso, eppure a rigor di logica e per rispetto della cosa stessa – come vorrebbe ogni buon fenomenologo – del silenzio bisogna tacere, poiché di esso propriamente non si può parlare, pena il suo tradimento. La parola non solo logora ma proprio fa svanire il silenzio. L'invito wittgensteiniano sull'opportunità, resa addirittura necessaria dalla logica intrinseca al linguaggio, di tacere di ciò che è mistico,[1] è stato ed è invero comunque disatteso, quando non addirittura vilipeso.

Che il silenzio, come Dio, sia oggetto della filosofia e dunque del discorso argomentativo è però nei fatti, prima ancora che nella permissione logica o nella coerenza linguistica. Insomma il silenzio è, a rigor di termini, un indicibile (termine apofatico), eppure i filosofi, ancor più caparbi se possibile dei mistici, non lo tacciono. Meno che mai allora le donne che filosofano, le quali, se hanno per giunta anche un'indole contemplativa, vogliono poter dire del silenzio, rendendolo così oggetto di interrogazione (termine catafatico).

L'interrogare metafisico procede finanche dal nulla d'essere ed è pertanto assolutamente silente, giacché sul niente d'essente ben poco può essere predicato. Il doppio genitivo presente nell'intitolazione pare indicare tanto un senso oggettivo, quanto soggettivo: il silenzio è dell'origine in quanto la concerne, ma anche perché essa stessa lo possiede; il "silenzio dell'origine" implica che essa non parla e che di lei nulla si può dire.

Il silenzio riguarda l'inizio archetipale come sua determinante peculiarità. L'origine esula infatti dalla presa del discorso filosofico, capace di dominare solamente i temi che restano entro i confini d'inizio e fine. Il cominciamento primo precede invece la possibilità d'indagine, offrendosi tutt'al più all'ermeneutica del mito. Ciò che è originario resta misterioso e l'origine è per noi silenziosa.

Il genitivo sopra menzionato è inoltre leggibile come domanda che potenzialmente sgorga dal silenzio. Dal primordiale nulla d'essere e di linguaggio, dunque di senso, può scaturire, se ascoltata, una interpellazione, ben inteso, a posteriori. L'assenza di dato diventa domanda, l'assenza di risposta si fa questione.

Nello spazio cosmico – postulato silente dagli scienziati o risonante di armonie per gli antichi – non si ode nulla, se non si dà un ascoltatore, poiché l'ascoltabile senza l'uditorio equivarrebbe al silenzio. Ma un silenzio in presenza di un ascoltatore è spezzato dalla domanda di questi, la quale si fa eco sulla barriera costituita proprio dalla muta origine, che non perde di significanza nel restare tacita. Se nessuno ascolta, il silenzio resta la mancanza di parola *tout court*, ma se nessuno parla, *ab origine* la parola appare comunque apertura di una domanda. L'archioriginario na-

scosto nel silenzio si adombra tanto nel nulla di parola, quanto nei significati ad esso attribuiti.

Ci scontriamo con una barriera che ci rimanda nei confini spazio-temporali, che pure desideriamo allargare all'infinito. Fatto salvo il desiderio metafisico d'interrogazione sull'origine, occorre rettificare la congerie di balbettamenti ingenui, ma non per questo meno perniciosi, che si addensano intorno al tema del silenzio, sopraffacendolo con un chiacchiericcio pesantemente vacuo.

L'attribuzione di significati al silenzio dell'origine è ingiustificata e ambigua. In maniera analoga l'attribuzione di significati unilateralmente positivi all'evento del silenzio si pone in maniera aproblematica e perciò potenzialmente deleteria. La moda culturale che accompagna questo scorcio d'inizio secolo e di millennio inclina nel suffragare le esperienze di silenzio come via buona, verso il ben-vivere e il ben-essere. Se, da un lato e in primo luogo, lo studioso è disposto a riconoscere e a perorare addirittura la causa del silenzio, inteso come buon momento a vantaggio della ricerca, che si svolge sempre in direzione di un oggetto e al contempo del soggetto, dall'altro egli sa fiutare i sofismi e le fallacie camuffate sotto le mentite spoglie dell'esercizio ascetico del silenzio.

Come ogni cosa umana, la pratica del silenzio non è di per sé né buona né cattiva, ma può assumere entrambi i connotati. Conosciamo la preziosa bontà del silenzio come condizione dell'intimità, della solitudine orante o studiosa, della tranquillità d'animo e d'ambiente, della concentrazione, che talora, in momenti particolarmente privilegiati, si realizza. Conosciamo però anche il silenzio terribile dell'isolamento, della costrizione, dell'abbando-

no. Le vittime delle violenze sia pubbliche sia private, politiche e sociali, esperiscono il terrificante silenziare la parola e persino il pensiero. La prigionia, per esempio, materiale, e poi anche psicologica, si attua con il feroce contributo del silenzio, stabilito dal capo di turno ed esercitato dalle vittime, dai carnefici, dai conniventi o dagli omertosi. La sudditanza costringe al silenzio, sia essa imposta da una qualsivoglia gerarchia di ruoli di potere o da una situazione di male conclamato: non hanno capacità di giungere alla libertà della parola e alla creatività del suono gli infanti, i deboli, per malanno o incultura, i sottomessi, schiavizzati a vario titolo. Le tante vittime falciate dalla storia, infarcita di miseria, violenza e tirannia, sono state rese tali con lo strumento "silenzio", cui è stata non di rado levata persino la forza metaforica del grido.

Se dunque il silenzio può essere celebrato come vertice delle azioni umane, nella sublimazione musicale o nell'estasi meditativa per esempio, oltre che come previa condizione alla feconda *tranquillitas animi*, esso può altresì venir a chiare lettere denunciato come correo di male.

Allontanandoci dunque dalla facile retorica di un silenzio da praticare come controbilanciamento in una situazione di eccessivo frastuono, siamo attratti dal silenzio dell'origine che non è mancanza di comunicazione, assenza di suoni o parentesi fruibile per la meditazione, che sono certo eventi splendidi e significativi al massimo grado, ma secondi rispetto all'interrogazione teoretica. Il silenzio dell'origine si configura piuttosto come tacito mistero che ci avvolge. Esso è un dato, e come tale suscita le domande del pensiero. Analoga di tale assoluto non-detto è la donazione dell'esistenza, muta nella sua presenza,

che non svela né provenienza né avvenire. Siamo, in quanto esseri umani, viventi ignari del gioco dell'esistenza entro cui stiamo, senza scelta previa.

Resi attoniti dallo splendore dell'esserci, ci ritroviamo a nostra volta ammutoliti per lo stordimento di una datità che non si disvela mai, mai dichiara il proprio nome. Sta lì, a suscitare domande, ad aspettare inserzioni di senso da parte nostra. Zittiti, all'opposto, dalla noia di un essere insensato e deludente per il singolo, o anche basiti da un'angoscia che esplode in muta disperazione, conosciamo anche un silenzio che gela la possibile fioritura dell'umano.

Niente di più silenzioso dell'*Urlo* di Munch: la rappresentazione espressionista di una natura inquieta e sanguinante, che trasforma un viandante in uno spettro urlante senza voce, esprime paradigmaticamente la coincidenza di sonorità e afonia. L'estrema volontà di comunicazione, che urge almeno per esprimere il proprio tormento, soffoca nell'impossibilità di essere ascoltata, come in un incubo di un bambino ammalato, che sogna di chiamare qualcuno a sé, mentre dalla sua ugola nessun suono fuoriesce. Né la natura esterna, né gli altri, né l'io riescono a superare l'incomunicabilità, facendosi rivelatori di senso. Come quella tela suggerisce, constatiamo dunque che il silenzio cupo della disperazione, soffocata in un grido senza voce, equivale all'insensatezza, al nulla che fagocita ogni significato possibile, se l'orizzonte di senso non è neanche delineato.

Invece una silente volta stellata richiama immediatamente un'altra emozione, instillando l'esperienza soave di una calma pura e onniabbracciante, che libera mentre

protegge – come nella narrazione della profonda notte di Betlemme. La considerazione del sublime, nella natura, nell'opera creativa, nella psiche, richiama il momento in cui diventa possibile assaporare la gioia maestosa dell'esistenza, l'estasi del godimento, il trionfo di una illuminazione. Questi intensi silenzi sono eloquenti, perché rivelativi di una verità per noi. In essi ci pare di sentirci giustificati all'esistenza, che si fa caleidoscopio di una verità unica, rifratta in noi.

Accade infine, generalmente e per lo più, di esperire un silenzio come ovvietà, un'assenza di voce in mancanza di cose da dire. Esso è l'equivalente del chiacchiericcio, già stigmatizzato da Heidegger come esercizio inautentico di comunicazione umana. Immersi nella pubblicità assordante non si ode nulla, ed è di nuovo silenzio per noi, ammutoliti, in tal caso, per l'eccesso di voci insulse e prive di significato. Manca il silenzio nel rumore, perché il fragore già mima il silenzio, distorcendolo. Esso è il suo peccato, in quanto sua falsificazione.

Entro lo snodarsi dell'esistenza si dà dunque silenzio sia nella tetraggine sia nel giubilo e persino nel banale. Il primo è il silenzio della sconfitta e della lacerazione, il secondo della gioia di vivere, il terzo dell'anestesia dei sensi causata dall'ottundimento del reale.

Prima e dopo l'esistenza si spalanca invece l'abisso silenzioso del mistero dell'origine, e dunque, parimenti, della fine. La fissità mortale, la quiete dei cimiteri, cantate in poemi dolenti, accompagnano tristemente la pesante domanda sul nostro essere. Addirittura talora il silenzio si fa pudico testimone del dolore, che non accetta intempestive consolazioni, talaltra esso si erge a tutela del-

la smodata appropriazione del divino, reputando meglio non dire Dio, che proclamarlo bestemmiandone la presenza, scambiata con la partigianeria violenta.

Il testo biblico riconosce nel principio il dipanarsi del discorso (*En arché ên ho lógos*) e nel Venerdì Santo il levarsi del silenzio su tutta la terra, che dura sino al mattino di Pasqua. A noi il principio sfugge, di esso non abbiamo neanche memoria, mentre conosciamo già da sempre un discorso iniziato, che si interrompe quando subentra la fine di ogni parola.

La questione dell'inizio è cara alla filosofia, che ne ha fatto anche metodologicamente un problema interno a sé medesima. La filosofia si chiede donde possa procedere un discorso logicamente coerente, capace di fondarsi e di offrire ragioni argomentate.

Il discorso metafisico sembra avere il proprio *incipit* o in un dato inassumibile e inesauribile, oppure in un nulla, pari allo zero assoluto. Ad ogni modo il discorso, quando comincia, interrompe il silenzio, provando a instaurare significati dentro il coacervo del mistero della non-conoscenza. Così l'essere umano gioca il ruolo di Adamo in Eden, provando a nominare gli esistenti. Allora il linguaggio sblocca il silenzio, distinguendo l'azione umana, tra le cose celate nell'immediato apparire, e le parole, forgiate dalla creatività spirituale, che brama venire all'esistente con la lucidità della coscienza desta.

L'universale e cosmico silenzio dell'origine investe ciascuno, rimandandolo all'evento nascosto della propria nascita. I pianti del neonato e le grida della partoriente non dicono nulla circa il fatto d'essere qui ora, né dice alcunché lo stato placentare in cui si è intessuto l'*homun-*

culus. I bambini poi non amano il silenzio, sempre imposto, dei compiti e dei sonnellini, di cui hanno tuttavia bisogno. Le condizioni di serena quiete sono decise dalla madre, a protezione del suo piccolo. Solo l'adulto si metterà in cerca di un volontario stato di silenzio, adatto alla riflessione.

Così considerato, il silenzio appare propriamente un atto umano e non una casuale, contingente mancanza di suono; esso è un atto umano per il modo in cui è voluto, cercato, vissuto. Eroici prigionieri in ogni tempo hanno resistito all'isolamento, in forza di una interiorità non comune. Sebbene anche gli animali facciano silenzio, intercalandolo a differenti versi, e, benché anche la natura sia capace, oltre che di fragore e di fremiti, di profondi silenzi, è l'uomo a trasformare quei versi e quella calma in risonanze spirituali, in emozioni e a tradurle in parole, attribuendo loro significati.

L'apparente paradosso che lo scenario dinanzi al quale ci siamo posti configura, è la metamorfosi che l'uomo assegna al silenzio, soggetto d'interrogazione e di responsi. Noi umani, noi soli, interroghiamo il silenzio e lo portiamo a parlare.

Il silenzio di per sé, se è tale, è pari a un nulla di parola, alla negazione di ogni discorso, a un non-detto, similmente al niente che è non-ente o all'in-finito in quanto non-finito. Nella ricezione umana il silenzio si contrappone all'articolazione del suono, che comunque, anche quando si pone, necessita degli intervalli di sospensione, delle pause per l'emissione. Il silenzio infatti interrompe la parola, benché solitamente ci accorgiamo del contrario.

L'origine ci lascia in silenzio, sospendendo fragorosamente l'ovvietà data, addomesticata dai suoni quotidiani. L'origine ci avvolge, separandosi e lasciandoci vivere nel gioco inesausto delle domande. Nemmeno la globalità storica sta nella presa umana, né è padroneggiabile la totalità del sapere. Eppure la filosofia si alimenta della fascinazione del limite invalicabile, di esso vive in un rimando costante all'oltre, iscritto in ogni piega dell'essere umano.

Prima di qualsivoglia prova concettuale, e durando poi anche nel tempo della ragione, i miti s'incaricarono di serbare l'intuizione dell'origine, chiusa alla dicibilità e persino ad una dispiegata immaginazione. I tanti miti dell'età dell'oro vagheggiavano un'armonia perfetta per gli umani beati e la natura intatta. E la forza che innerva i miti è l'espressione della costituzione umana nella sua integrità.

Il racconto edenico, conservato nel libro biblico di *Genesi*, ravvisa nel pronunciamento di parole divine e poi umane l'origine antropogonica. Esso delinea una condizione di vigore non usurato, non piegato e all'altezza perciò della pace. Là sboccia un silenzio ricco, che intreccia tra loro i viventi, siano essi umani, divini o semplicemente esistenti. Una gagliardia virile e virginea, un giubilo sponsale, una pienezza estatica definiscono le capacità umane in un intero divenire armonico. Quando questo silenzio d'intese amorose si spezza, le parole diventano accuse reciproche, rimbalzanti sino a Dio.

L'originaria, cioè costitutiva, pienezza può essere interrotta da una frattura, che da lì in poi diventa segno caratteristico della vita stessa, nella possibilità di sviluppo di sé e di conoscenza solo nella divisione del giudizio tra

bene e male. La frattura originaria investe la gnoseologia. Noi ci scopriamo scissi, lacerati, separati, muti, dinanzi a un inizio dell'esistere che non risponde al nostro interrogare e resta silente. Noi siamo fratti rispetto alla nostra taciturna origine, nati senza conoscerla e viventi in perpetuo interrogare, dentro un enigmatico gioco, ove le regole sono già lì da scoprire ma inesistenti se non svelate.

Nel secolo appena trascorso Heidegger denominò "gettatezza" la condizione umana, di vita cosciente ma ignara della propria origine e della propria fine, nonché priva di un perché nella durata. La coscienza interpellante heideggeriana rinvia a sé medesima la domanda ontologica, che riecheggia nel tempo senza poterne fuoriuscire e costituendosi peraltro proprio nello stato sorgivo della domanda, che emerge dal silenzio del nulla alla voce dell'essere. Coevo al filosofo tedesco, l'ebreo (lituano d'origine, francese per formazione) Levinas definisce la medesima condizione, di nascita *in medias res*, interpretandola però come "responsabilità radicale". Siamo responsabili a partire da un'origine che non ci appartiene, ma che ci fa essere, e verso la quale abbiamo un debito, che non abbiamo mai contratto, ma che si perpetua, non foss'altro che per eredità generazionale.

Uscendo dall'ovvio del vissuto mondano, ci accorgiamo di vivere senza che nessuno ci abbia chiesto un consenso, senza risposte sulla nostra scaturigine prima, e nemmeno sulla destinazione, se non quella biologica individuale, e tuttavia ci ritroviamo responsabili di tutto, scossi dal silenzio onnipervasivo a emettere voce, per definire una posizione. Ci sostituiamo allora a una mancanza cui diamo parola.

Esistendo al di là dell'origine prima, che non risulta coincidente con noi e che sfugge nel silenzio archetipale, viviamo nella percezione immediata della separazione. Ci tocca quindi lavorare contro la rottura della partecipazione, sino a divenire degni e capaci della pace, ovvero della condizione di pienezza delle relazioni tra ogni esistente (dall'elemento naturale all'Essere Sommo).

La condizione di separatezza, resa tale dal silenzio dell'origine, che ne marca la distanza e l'assenza al presente, anche nelle sue capacità conoscitive, pone l'essere umano come un soggetto indipendente e sottomesso alla dinamica del divenire degno di sé.

Gli dei tacciono e, quando parlarono, furono gli umani a fornir loro la voce. Avvolti nel silenzio dell'origine, non smettiamo di cercare una parola che corrisponda all'idea di Dio, che colmi la separazione e desti la coscienza in una veglia mai ancora provata. Intanto riusciamo a dire "io" nell'assunzione di responsabilità, che ci proclama liberi, benché dalla libertà archioriginaria nessuna voce ci sia giunta. Ciascuno può dire "io" nella constatazione della scissione e a partire dalla frattura. Infatti nessuno è *causa sui*, eppure ognuno aspira all'autonomia attraverso una coscienza scissa, perciò infelice, abitando un mondo storicamente lacerato, lontano persino dalla memoria del paradiso. L'idea d'infinito consente il permanere della separazione, non ne sutura la lacerazione, ma invita alla guarigione e il silenzio del trascendente, evidente più d'ogni suono, abita ogni interstizio dell'essere.

Il frammento che noi siamo richiama una compiutezza, nominata verità e rivelantesi in quell'interpretazione che noi siamo in grado di darne, nella situazione di sepa-

ratezza che fu già definita caduta. In questa nostra condizione post-edenica, comprendiamo dentro il non-detto in cui troviamo situati dal nostro nascere nel tempo; intuiamo, interrogando la frammentazione, fino a lottare con essa in forza del silenzio insopportabile. Desideriamo ascoltare il dire originario, facendo una supplica con l'arte dell'interpretazione.

Il silenzio pristino di per sé è inarticolato, ma si lascia riempire di parole umane. Dinanzi a una taciturnità dell'essere, che non si denuncia da sé, sono possibili molteplici interpretazioni, come mostrano le diverse tradizioni religiose e di pensiero. Poiché il silenzio è originale, la parola veritativa è pronunciata nelle interpretazioni.

Originale è per noi il silenzio, perché la nostra esperienza vissuta conosce appunto il silenzio come momento primo, ma originale non è sinonimo di originario. Questo secondo aggettivo qualifica invece l'assolutamente primo, e non solo in quanto a noi relativo. Che il silenzio sia dell'origine è per noi evento originale, ma archioriginario è il mistero, che trascende anche la dimensione del non-detto. Il silenzio esprime già la frattura dell'origine.

La scissione non è condanna – si apre infatti anche alla tonalità emotiva della *jouissance* – ma rimanda continuativamente a uno sviluppo che non si quieta. Così, anche il silenzio che tiene lontana l'origine, di per sé non è penoso, ché anzi si lascia interrompere dalle nostre parole.

Noi procediamo da un silenzio che è dell'origine rispetto a noi. Frattanto rimaniamo soli, atei, felici, separati, a casa nostra – per parafrasare Levinas –, con il dovere e il piacere (la *jouissance*) d'interrompere il silenzio con le nostre parole, essendo già noi interrotti da lui nel-

la nostra opacità di vita. Il silenzio già sempre là, prima delle nostre parole interpretative, ci interpella, mentre cerchiamo di trasformarlo nella verità della nostra origine. Orfani della parola prima, balbettiamo lingue creativamente diverse.

Siamo provocati dal silenzio. Proprio perché deriviamo da esso, sappiamo di non essere Dio. Se noi potessimo riempire questo silenzio che ci precede, saremmo Dio. Invece siamo umani, in quanto esseri dipendenti da un'origine insvelata, interrotti nella coscienza da un silenzio originale assillante, scissi interiormente, perché sradicati dal paradiso, il quale resta immaginabile come festosamente chiassoso, in quanto spazio di relazioni ininterrotte.

Siamo fatti di silenzio, mentre viviamo qui e ora, coltivando in noi un *trascendens* la cui interpretabilità non esaurisce mai la sua verità, inesauribile, e che dunque rimanda oltre ogni detto, di nuovo alla dismissione d'ogni parola. Silenzio è il nostro mistero, di viventi autocoscienti ma non autoprodotti.

Siamo fatti di silenzio, nella concezione materna prima e nell'accadimento della morte poi. Non a caso per lo più il silenzio incute timore, levando la paura del mistero, arduo da sostenere nella sua tremenda fascinazione. Anche la dimensione onirica, necessaria al nostro ristoro, abbisogna di silenzio e definisce chi siamo: siamo fatti della stessa stoffa di cui sono fatti i sogni.[2] Tuttavia il silenzio non è il nostro proprio, perché siamo gli animali che hanno la parola (*logos*), come già insegnava il genio d'Aristotele. Il silenzio piuttosto ci estrania da noi stessi, verso un abisso estatico ignoto.

Il silenzio è l'estraneità che avanza nell'ovvietà data delle nostre esistenze, allora lo riempiamo di rumori perché esso non turbi con il suo trascenderci. Esso sa di morte o di ardue profondità di vita, come ben testimoniano i monaci in ogni cultura e gli studiosi, che fanno del silenzio il loro *ambiance* per la concentrazione.

Solo la noia, apparentata all'ignoranza, taccia di banalità il silenzio; altrimenti esso si concede sempre in modalità severe e rigorose, tanto nel male quanto nel bene. La veste austera del silenzio fu indossata dalla mistica Teresa d'Avila, che fece dell'orazione di quiete la sua via di santificazione, gustando nella solitudine lo scintillio divino che fa fiorire la natura umana.

Non a caso "mistico" e "mistero" rimandano etimologicamente al silenzio, derivando dal tema "$\mu\upsilon$" che significa esser chiuso, quindi segreto. La cortina di silenzio protegge in ogni modo la verità ultima.

Ammutoliti dalla sublimità di un silenzio che sfiora l'archioriginazione divina, in silenzio proviamo a coniare parole che siano ricami sulla sua trama. Così speriamo di corrispondergli, mentre dura lo sforzo di chiarificazione delle motivazioni più radicali che ci spingono a domandare, rompendo la barriera di quel primo, assoluto silenzio. La taciturnità che ci avvolge istituisce una lotta agonica: noi sfidiamo il silenzio dell'origine, che è muta fino alla nostra disperazione. Eppure di contro alla possibile deriva filosofica di una "mistica dell'ineffabile", che finisce nella tautologia tacendo ogni trascendente, preferiamo e scegliamo un'"ontologia dell'inesauribile",[3] intenta a dire dell'essere nel risalimento all'origine silenziosa, scoperta come fonte inestinguibile di vita.

Se questo trascendimento silenzioso accompagna l'intimità più feconda dello spirito e dei corpi, resta nondimeno l'impegno a sospendere l'incanto del silenzio con le impegnative parole della giustizia. Nella convivenza scissa e lacerata delle nostre relazioni disarmoniche e conflittuali, dobbiamo interrompere il silenzio della sazietà per reclamare una vita buona per noi e per altri.

Ma abbiamo anche il solenne compito di esercitare un ascetico silenzio sull'origine, tante volte profanato da frettolose parole, che si arrogano indebitamente la facoltà di attribuire definizioni al principio primo indisponibile. Vi è infatti una cesura da rispettare, che pretende pudore e attenzione delicatissimi per il discorso sull'inizio. Questo ascetico silenzio è un atto di rispettosa cura per l'"albero della vita", che, rimasto inviolato in Eden, resta imprendibile, avvolto in un silenzio che dall'origine attende l'*eschaton*.

Alessandra Cislaghi è docente di filosofia teoretica all'Università di Trieste.

[1] Nella chiusa del *Tractatus logico-philosophicus* (1922) Wittgenstein scriveva: «Non come il mondo è, è il mistico, ma esso è, sentire il mondo quale tutto illimitato è il mistico». Mistico è: «ciò di cui non si può parlare».

[2] Cfr. W. SHAKESPEARE, *Tempest*, act IV, scene I: «We are such stuff / As dreams are made of, and our little life / Is rounded with a sleep» (Siamo della sostanza / di cui sono fatti i sogni; e la nostra breve vita / è racchiusa da un sonno).

[3] La contrapposizione qui accennata è tra la posizione di Martin Heidegger e quella del filosofo italiano Luigi Pareyson.

SILVANO ZUCAL

Abbandonarsi al silenzio. Fenomenologia dell'esperienza

1. "Inattualità" del silenzio nella "ninna nanna" sociale

Abbandonarsi al silenzio: questo è l'insegnamento della grande tradizione monastica (e delle grandi tradizioni spirituali sia in Occidente che in Oriente) e questo è anche il dono d'essa a una società famelica di silenzio. Siamo abitati dalle chiacchiere, presi in un onni-invadente brusio verbale abbiamo svilito e umiliato la parola. Basti pensare al brusio della radio, della tv, dei telefonini: «Questa», scrive Max Picard, «è oggi la realtà; oggi vale soltanto ciò che è contenuto nel brusio; solo ciò che in esso accade».[1]

Ma una parola che non viene più dal grembo del silenzio e non si nutre totalmente d'esso è una parola vana, vuota, stereotipata, omologata. Un vero e proprio abuso dell'atto verbale condannato a essere anonimo, automatico, fondamentalmente consumistico: una comunicazione continua, onnipresente e fine a se stessa che corrompe e strumentalizza il potere significante della parola. Soprattutto, determina una parola incapace di gettare ponti relazionali non effimeri. Il "voto" del silenzio è quindi un dato essenziale del monachesimo ma – pur entro i limiti di un diverso stato di vita – è (dovrebbe essere...) anche il

"voto" di ogni uomo che non voglia completamente dissiparsi, che cerchi di rimanere se stesso, che voglia "parlare in modo giusto" come diceva il grande filosofo dialogico Ferdinand Ebner. Kierkegaard scriveva stupendamente che il bisogno di silenzio e della solitudine inevitabile che vi è correlata

> è sempre un segno che in un uomo c'è [ancora] dello spirito, e offre la misura per determinare questo spirito. "Gli uomini che non fanno altro che chiacchierare – tutt'al più copie di uomini –" sentono così poco il bisogno di star da soli che, come certi pappagalli, muoiono appena devono, [anche solo] per un momento, star soli; come il bimbo dev'essere ninnato, essi hanno bisogno di essere calmati dalla ninna ninna della società, per poter mangiare, bere, dormire, pregare, innamorarsi e via dicendo. Ma tanto nell'Antichità, quanto nel Medioevo ci si accorgeva di questo bisogno di solitudine e si rispettava ciò che significava; nella costante socievolezza dei tempi nostri ci si spaventa tanto della solitudine che (quale epigramma eccellente!) non si sa adoperarla per altro che come pena per i delinquenti. Ma siccome è vero che nei tempi nostri è un delitto avere spirito, è nell'ordine delle cose che tali individui, amanti della solitudine [e del silenzio], siano classificati insieme ai delinquenti.[2]

Questo destino, proprio dei "delinquenti", possiamo dire noi sulla scia di Kierkegaard, sembra essere oggi non solo il destino dei monaci ma anche di chi vuol ancora ritagliarsi nella propria vita uno spazio adeguato di solitudine e di silenzio, rigettando almeno per un attimo il rifugio alienante della "ninna nanna" sociale. Soprattutto, solitudine feconda e silenzio sono la condizione imprescindibile per aprirsi a quella Parola divina che parla solo nel silenzio accogliente e pienamente recettivo. Che

non si dona mai al belato incessante di esseri insoddisfatti e verbalmente incontinenti.

Operazione inattuale quella di riproporre un *abbandonarsi al silenzio* e quella di ricostruire una *fenomenologia dell'esperienza silenziosa*. Ma non per questo operazione meno urgente per l'autenticità dell'umano nel suo tratto spirituale.

2. Il silenzio come prerogativa qualificante e costitutiva della persona

In questo nostro tentativo ci faremo guidare da molti "maestri" privilegiando però fra tutte la grande lezione del "silenziologo" Max Picard.

Si afferma, giustamente, che l'uomo trova la sua identità fondamentale grazie al fatto d'essere un animale verbale, grazie al dono della parola. Ma troppo spesso si dimentica che l'altra prerogativa qualificante e costituente l'essere della persona umana è proprio il silenzio. Il silenzio infatti non consiste soltanto nel fatto che l'uomo smette di parlare. Esso è ben più di una semplice rinuncia alla parola, ben

più di un semplice stato nel quale l'uomo possa trasporsi quando meglio l'aggrada, a proprio piacimento. Certo, dove finisce la parola inizia il silenzio. Ma il silenzio non inizia *perché* finisce la parola. Inizia in quanto solo allora si manifesta e diventa evidente. Il silenzio è un fenomeno a sé stante. Non è dunque identico alla sospensione della parola, non è qualcosa di ridotto, bensì qualcosa di intero, qualcosa che sussiste per sé; è creativo al pari della parola: esso foggia l'uomo non meno della parola, sebbene in misu-

ra diversa. Il silenzio appartiene alla struttura fondamentale dell'uomo. [...] L'uomo, nella cui essenza abita ancora il silenzio, si affaccia al mondo esterno muovendo dal silenzio; il silenzio è il centro dell'uomo.[3]

Esso è un fenomeno originario (*Urphänomen*), anzi il primo fra i fenomeni originari umani come l'amore, la fedeltà, come la morte e la vita stessa: esso li precedeva ed «esisteva prima ancora di tutti questi fenomeni originari ed è presente in ciascuno di essi. [...] Avvolge dunque gli altri fenomeni originari, l'amore, la fedeltà, la morte e anzi in essi vi è più silenzio che manifestazione; nell'amore, nella fedeltà e nella morte così [come nella vita stessa] vi è più silenzio di quanto effettivamente»[4] tali fenomeni umani non esprimano se stessi e possano apparire nella loro peculiare identità. Ciò vuol dire anche che «in ogni uomo c'è molto silenzio, vi è più silenzio di quanto egli possa spenderne effettivamente nella sua vita. Per questo ogni manifestazione umana ha un che di misterioso».[5] L'uomo trova proprio grazie al fenomeno originario e originante del silenzio la propria figura essenziale: «Nel silenzio si foggia la forma-figura (*Gestalt*) dell'essere umano. Il silenzio e quanto vi è di più quieto nella forma umana s'implicano a vicenda».[6] Solo l'esperienza del silenzio fa sì che l'uomo sia consapevole dei propri limiti e insieme del proprio mistero. Mistero espresso nel volto:

il volto umano – scrive suggestivamente Picard – è il limite estremo tra il silenzio e la parola, è la parete da cui balza la parola. Il silenzio è quasi un organo del volto umano. Nel volto non ci sono soltanto gli occhi e la bocca e la fronte, ma anche il silenzio. Esso è ovunque nel volto, è il fondamento e sostegno di ogni sua dimensione.[7]

Per questo senza il silenzio l'uomo va incontro alla propria de-formazione avendo smarrito una dimensione ontologicamente fondamentale. Nulla può modificare e abbrutire con tanta violenza l'essenza umana quanto la perdita del silenzio poiché se è vero che l'uomo

> è pur sempre e veramente uomo soltanto grazie alla parola, la vita nel silenzio come entità primaria naturale conferisce all'uomo un'altra vita ancora, appunto la vita nel silenzio, rinviandolo oltre la vita che è nella parola, ad un'altra vita che è al di là e oltre la parola, e pertanto rinviandolo anche oltre se stesso[8]

a qualcosa di superiore a se stesso. Per recuperarne la positiva valenza antropologica occorre però abbandonare una visione del silenzio come fenomeno appartenente esclusivamente ad ambiti esoterici per ripristinarlo come dimensione imprescindibile della natura umana. Il suo tratto fondamentale è che esso è un fenomeno, dice Picard, «senza utilità» (*Ohne Nutzen*), totalmente gratuito e dunque sottratto alla logica imperante dello sfruttamento e della mercificazione: esiste e basta, sembra non avere alcun scopo o finalità. Se

> il silenzio è totalmente estraneo al mondo dell'utile, non è possibile "farsene" proprio nulla: dal silenzio non si ricava letteralmente nulla, il silenzio è improduttivo e per questo sembra non avere alcun valore. Eppure proprio dal silenzio promanano più aiuto e più prosperità che da tutto quanto è utile. Esso, l'inutile, si pone accanto a ciò che è fin troppo utile, appare improvvisamente al suo fianco e spaventa per la sua assoluta mancanza di scopo, interrompe il flusso e la corsa di ciò che è fin troppo utile. Il silenzio rafforza ciò che vi è d'intangibile e inviolabile nelle cose, attenua il danno che lo sfruttamento arreca alle cose, restituisce le cose nella loro integrità riportandole dal mondo dell'utilità disaggregante e dispersiva al

mondo dell'esistenza integra. Conferisce così alle cose un po' della sacra inutilità, poiché proprio questo è il silenzio: sacra inutilità.[9]

Esso con la sua preziosa "sacra inutilità" libera dunque l'uomo da ogni frenesia attivistica. Anche nel lavoro. C'erano un tempo dei testimoni del silenzio nel loro lavoro: i contadini.

Così li descrive Picard:

> La vita dei contadini è [era] una vita nel silenzio; le parole sono come riassorbite dai taciti gesti dell'uomo, sicché i gesti dei contadini sono come una parola che lentamente si protrae, una parola che sulla sua lunga via s'è affievolita e ha come perso la voce, e in questo modo i gesti sostituiscono la parola. Quando miete, quando semina o quando munge, quando compie ogni altro dei suoi lavori, il contadino compie sempre gli stessi gesti, è come se nell'aria da lui sfiorata si disegnasse sempre il medesimo movimento [...]. Tutto il rumore del lavoro, tutto il suo chiasso, è assorbito dall'immagine e proprio per questo il lavoro del contadino è avvolto nel silenzio [...]. L'abbondanza copiosa di chicchi che dalla mano del contadino cadono nella terra aperta è come la miriade di stelle della Via Lattea, e nella nebbia questi brillano come quelle. La vita del contadino è come una costellazione di silenzio iscritta nella volta del cielo umano.[10]

3. Silenzio e interiorità: dal de-centramento al ritorno al centro di sé

Solo mediante il silenzio l'uomo può inabissarsi nella propria interiorità per ritrovare in essa e a partire da essa quella parola carica di risonanze, davvero allusiva ed evocatrice, che (almeno in parte) dis-vela il mistero del proprio essere. Una parola che sia finalmente eco di quelle che Proust chiamava «intermittenze del cuore».

Questo ritorno all'interiorità silenziosa non è un comodo rifugio mistico, un rifiuto sprezzante del mondo, una dimensione (pericolosamente) impolitica. Ma – come ben spiegava Giuseppe Dossetti – l'unico modo di rinnovare davvero non solo la vita personale ma anche quella sociale e politica viziate dalla tentazione permanente di "abiti attivistici" a scapito della vita interiore. Senza un tale antidoto l'esito inevitabile è quello di una scarsa capacità di resistenza alla fascinazione imperante della menzogna sociale e politica. In un intervento a Milano del 1994, in cui commemorava Giuseppe Lazzati, Dossetti dice che in particolare

> i battezzati consapevoli devono percorrere un cammino inverso a quello degli ultimi vent'anni, cioè mirare non a una *presenza* dei cristiani nelle realtà temporali e alla loro consistenza numerica e al loro peso politico, ma a una ricostruzione delle coscienze e del loro peso interiore, che potrà poi, per intima coerenza e adeguato sviluppo creativo, esprimersi in un peso culturale e finalmente [anche] sociale e politico. Ma la partenza assolutamente indispensabile oggi mi sembra quella di dichiarare e perseguire lealmente – in tanto baccanale dell'esteriore – l'assoluto primato dell'interiorità, dell'*uomo interiore*[11]

che vive l'esperienza del silenzio. Questo essenziale *ri-centrarsi*, grazie all'esperienza del silenzio, credo valga non solo per i credenti ma per tutti. Tutti egualmente segnati dalla dispersione nel "baccanale" della mera esteriorità. Esteriorità che, senza il faticoso esercizio e la catarsi del silenzio, fa capolino anche nell'interiorità occupandola. Di qui il rischio che la stessa interiorità diventi – come dice Picard – «un arruffio incoerente [...] una confusione sconnessa»,[12]

un intimo coacervo privo di qualsivoglia connessione in cui anche un Adolf Hitler può ancorarsi saldamente a partire da un'"esteriore confusione sconnessa". Se invece si percorre la strada del silenzio si può trovare l'«unità totale interiore»,[13] un'unità totale nel profondo che può discoprire la profondità del linguaggio interiore. Ri-centrarsi nell'interiorità e abitare la propria dimensione silenziosa, vera e propria "sostanza" di sé, è fondamentale per riordinare se stessi, per coordinare le proprie qualità e i propri limiti senza far sì che un solo difetto possa devastare tutto e rendere l'uomo una maschera possedendolo ormai interamente:

> Quando in un uomo abita la sostanza silenziosa (*schweigende Substanz*) tutte le sue qualità trovano in essa il loro centro, sono legate innanzi tutto col silenzio e solo secondariamente tra di loro. In tal caso il difetto di una qualità non intacca facilmente le altre qualità, ma viene come trattenuto e assorbito dal silenzio; se invece manca la sostanza silenziosa l'uomo può essere a tal punto invaso e compenetrato da un unico difetto fino a perdere in toto la sua umanità, fino a diventare in tutto e per tutto difetto con il quale in certo qual modo s'immedesima; finisce anzi per essere il difetto in sé e per sé, il male stesso impersonato e ricoperto soltanto dalla forma dell'uomo, una forma divenuta però ormai maschera.[14]

4. Il silenzio autentico e il silenzio illusorio

Il problema è che non basta il silenzio esteriore perché si dia il silenzio vitale e fecondo. Non basta la pur necessaria ed esteriore sobrietà verbale. Occorre partire certamente da questo per arrivare al silenzio autentico, al silenzio davvero interiore. Impresa difficile perché anche l'interiorità,

pur circondata dal silenzio esterno, può essere ancora rumorosa dentro, del tutto impotente di fronte ai detriti verbali che la dominano, al peso incombente dell'immaginazione disordinata, al frastuono dei pensieri, alla presa violenta di progetti frenetici che la avvinghiano. Il «clamore interno»[15] non può essere vinto se non quando si gusta l'assoluta naturalità e genuinità sorgiva del silenzio: allora sì «è [finalmente] silenzioso non chi semplicemente tace, bensì colui nel quale il silenzio è presente come un'entità primaria, naturale, proprio come se non vi potesse essere alcuna parola senza qualcosa che stia in un rapporto di opposizione polare (*Gegensatz*) alla parola»,[16] senza appunto il silenzio. Il silenzio autenticamente interiore non è solo impresa umana ma è piuttosto un dono che va invocato e pazientemente atteso. È frutto d'un'*attenzione* virtuosa, come diceva Simone Weil, che non va mai forzata con atti imperiosi e comunque sempre velleitari della volontà dell'Io. E quando finalmente l'attesa sarà finita e il silenzio autentico ci sarà donato, esso non sarà mai qualcosa di cupo, di opprimente. Qualcosa in rapporto al quale si cerca disperatamente una via di fuga. Sarà piuttosto qualcosa di assolutamente luminoso come suggestivamente scrive Picard:

> Non l'oscurità, bensì la luce appartiene al silenzio [autentico]. Ciò non è mai così evidente come nei meriggi estivi, quando il silenzio si tramuta completamente in luce. Il silenzio sembra allora interamente svelato e la luce si manifesta come l'interiorità del silenzio. Qui, in questi meriggi, nulla più ricopre il silenzio e la luce, la sua interiorità, se ne sta nuda, nulla si muove e nulla osa muoversi. Fino al tal punto la luce appare allora come l'essenza del silenzio che la parola non pare affatto necessaria. Improvvisamente la luce è come la realizzazione del silenzio.[17]

Nel *Prologo* del Vangelo di Giovanni si dice che il Verbo era la luce, ma anche il silenzio autentico, riverbero del divino Silenzio, è luce che sconfigge le tenebre.

5. Silenzio quale fonte di conoscenza sapienziale

Paolo nella prima *Lettera ai Corinzi* (1*Cor* 2, 1-15) parla di una sapienza divina, misteriosa che è rimasta nascosta e a cui l'uomo naturale con le forze del proprio intelletto non può aver accesso. A tale sapienza può accedere invece l'uomo pneumatico, non l'uomo carnale. Il tratto fondamentale della "carnalità" è proprio la chiacchiera inesausta, mentre la dimensione pneumatica ha sempre bisogno del silenzio. Solo nel silenzio cresce l'uomo spirituale finalmente disponibile per la sapienza, avendo tacitato l'uomo carnale che si limita a contemplare i prodotti dell'intelligenza e i connessi trionfi. Se questo vale per l'accesso alla sapienza rivelata, nondimeno anche l'accesso all'umana sapienza – nella grande tradizione filosofica sia occidentale che orientale – prevede il passaggio obbligato attraverso il crogiolo del silenzio. Basti pensare agli antichi pitagorici i cui novizi dovevano osservare per cinque anni il più totale silenzio, prima di poter essere finalmente ammessi al grado più alto di conoscenza sapienziale. Questo, nella convinzione che non è la sola attività dell'intelletto umano, ma l'illuminazione che viene dall'alto ad offrire la conoscenza della verità ultima. In modo paradigmatico Plotino rivendica che lo spirito possa e debba indagare solo in condizioni di serenità. Tranquillo – egli afferma – «deve essere per lui non solo il corpo che

lo avvolge e il movimento del corpo, ma anche tutto ciò che lo circonda: quieta la terra, quieto il mare, quieta l'aria e quieto persino il cielo».[18]

Soprattutto, il silenzio è necessario per vivere in quella particolare dimensione sapienziale che viene dal pensare alla propria morte, o meglio dal vivere giorno dopo giorno in faccia alla morte. Non per feticismo necrofilo, ma per liberarsi dal fanatismo dispersivo che inchioda agli oggetti e al loro possesso nell'illusione di poter disporre e dominare anche il tempo. Solo in tal prospettiva, così annota Picard, può darsi l'autentico moto sapienziale dell'anima:

> Il moto dell'anima di quell'uomo che, ancor vivo, pensa alla propria morte, ossia il fatto di poter vedere il presente dal passato, dalla morte [come già avvenuta], questo moto è possibile soltanto quando nell'uomo abita molto silenzio; allora il silenzio guida l'anima dal presente fino alle remote lontananze della morte, e l'anima non si sente perduta in questo viaggio, segue la parete del silenzio appoggiandosi ad essa e da questa trae sostegno. Ma, se nell'uomo manca il silenzio allora esiste soltanto l'oggettualità più concreta che occupa tutto, che assorbe in sé ogni passato e ogni futuro proclamandoli entrambi suo possesso; in tale oggettualità la morte è soltanto una mancanza nel possesso, una lacuna, ossia nulla di veramente reale.[19]

Prospettiva difficile, soprattutto oggi, giacché «la morte non è più un mondo a sé, ma soltanto l'ultimo resto della vita, la vita consunta, e nemmeno il silenzio le appartiene più: il silenzio le è soltanto imprestato, dato in prestito per compassione»[20] mentre nei dintorni, nell'immediata prossimità dell'evento più non tace né il chiasso interiore né quello esteriore.

6. Il silenzio e l'"altro": dimensione dialogica del silenzio

La relazione con il Tu, con l'altro, non è solo mediata dalla parola, ma può darsi anche nel silenzio. C'è un silenzio che "parla", che "dice", che dà voce a quella che potremmo chiamare – in modo solo apparentemente paradossale – "parola del silenzio". Una "parola" che non possiamo mai sciupare esprimendola, vocalizzandola, e che pure – nella condivisione e nella autentica reciprocità dialogica – "è detta" nel silenzio. Un "silenzio parlante" o una "parola silente" che è il dono supremo di sé all'altro, che è l'evento della più alta e fine comunicazione.

Non solo la parola dunque ma anche il silenzio è il presupposto di ogni vero rapporto con il Tu e anzi il moto primario di ogni relazione autentica «non avviene direttamente da un essere umano all'altro, bensì dal silenzio dell'uno al silenzio dell'altro».[21] Solo dopo verrà la parola per finire poi, di nuovo, in un silenzio dialogico. Il silenzio è quindi un elemento decisivo del dialogo, della relazione e dell'incontro dell'Io e del Tu: «Quando due parlano tra loro, c'è sempre un terzo accanto a loro in ascolto: il silenzio. Ciò dà ampiezza alla conversazione, perché le parole non si muovono solo nel ristretto ambito degli interlocutori, ma vengono di lontano, da quel luogo in cui appartengono al silenzio, – e per questo diventano più piene».[22]

Anche nell'amore vi è più silenzio che parola:

> Afrodite, la dea dell'Amore, sorse da quel mare che è il silenzio. Afrodite è anche la dea della Luna, che con la sua rete di fili d'oro cadenti sulla terra capta il silenzio della notte. Le parole degli amanti aumentano d'intensità il silenzio, il silenzio cresce di sotto

le loro parole. Le parole degli amanti servono anzi soltanto a rendere percepibile il silenzio. Soltanto l'amore è capace di tanto: aumentare il silenzio con le parole. Tutti gli altri fenomeni si nutrono di silenzio, vi attingono, soltanto l'amore è donatore nei riguardi del silenzio. Gli amanti sono due congiurati, congiurati del silenzio. Quando l'amante parla all'amata, l'amata dà più ascolto al silenzio che alla parola. «Taci», sembra sussurrare, «taci, perché possa udirti!» [...] Da null'altro il mondo è ricondotto dallo strepito al silenzio più che dall'amore. Grazie e in virtù del silenzio insito nell'amore la parola è sottratta al puro e semplice esercizio verbale e ricondotta alle sue origini, al silenzio. Gli amanti sono vicini allo stato primordiale in cui la parola non esisteva ancora ma poteva nascere in qualsiasi momento dalla pienezza del silenzio. [...] Per questo gli amanti sembrano isolati dagli altri esseri umani, vivono [...] in un mondo ove l'esistenza conta più del moto, il simbolo più della spiegazione, il silenzio più che la parola.[23]

Martin Heidegger, in un discorso d'encomio per l'amico Ludwig von Ficker, puntualizza con straordinaria finezza questa dimensione dialogico-amante del silenzio:

Nell'opera postuma di Antoine de St. Exupéry, *Cittadelle*, ricorre un concetto che così recita: «*Fonde l'amour des tours qui dominent les sables*» [fonda l'amore su torri che dominano il deserto]. Il deserto è il luogo in cui non vi è più crescita, non solo, ma è anche il luogo che non lascia crescere alcunché… Più terribile della distruzione è la devastazione. E, da un certo punto di vista […] vorrei affermare che viviamo nell'era della devastazione, in cui non vi è più crescita e tutto è soggetto a pianificazione e a calcolo, perfino il linguaggio, che in tempi prevedibili diverrà strumento al servizio esclusivo dell'informazione. «Fonda l'amore su torri che dominano il deserto». Le torri! Il poeta pensava ad altre torri. Vi sono tuttavia torri da cui discendono suoni e che scandiscono il divenire dei giorni e degli anni. Ma – interpretando più approfonditamente – *da queste torri riecheggia il suono del silenzio. Quel linguaggio che poeti*

e uomini cercano di parlare. «Fonda l'amore su torri che possono dominare il deserto». «Fonda», ovvero costruisci, elargisci. Fonda l'amore! Il significato più profondo di ciò che è veramente l'amore, si evidenzia nelle parole di sant'Agostino «amo volo ut sis». Amo, ovvero voglio che l'amato sia quello che egli è. Amare è il lasciar-essere, nel senso più profondo del termine [...]. *Fondare questo amore che lascia essere la persona e che, come enunciato in precedenza, è l'amore-torre, da cui si ode il suono del silenzio*, costruirlo, elargirlo, è superiore a tutte le opere della scienza e a qualsiasi altra azione.[24]

7. Il silenzio e l'ascolto

All'uomo contemporaneo sfibrato dall'eccessivo rumore della quotidianità e in fuga dalla verbosità senz'anima di un mondo divenuto ormai – come diceva Karl Kraus – "giornalistizzato" (noi diremmo "mediatizzato") il silenzio dona l'accesso a una virtù sconosciuta: quella dell'ascolto. Virtù assolutamente trasgressiva perché va a incidere su una società per lo più abitata da inascoltanti a tutti i livelli: dal lavoro alla vita relazionale, dai media alla politica. Siamo in un'età di narcisisti e di replicanti che parlano sempre e non ascoltano mai. Parlano con una parola che ora è proiezione di sé ora semplice replica passiva di parola d'altri. Nell'un caso come nell'altro mai una parola maturata quale frutto di vero ascolto. Addirittura, non più fecondata e trattenuta dal silenzio ascoltante, la parola va a proliferare senza più limiti, a trasbordare dai propri confini, parla senza essere ascoltata e quindi si fa urlo, grido, schiamazzo per attirare l'attenzione. Trovando quale replica a tale strepito verbale altre urla, grida e schiamazzi. Invece solo «quando ascoltiamo [davvero] qualcuno [...] l'atto del

parlare [...] si manifesta come qualcosa di irripetibile, di vivo, la comunicazione è un atto irripetibile e vivo. Nell'ascolto la verità si presenta quindi all'ascoltatore come qualcosa di unico e in quanto tale personale».[25] Nell'universo mediatico contemporaneo però tutto, sottolinea Picard, è

meccanicamente (*mechanisch*) ripetibile, la comunicazione della radio [della tv, dei telefonini] e il suo ascoltatore difettano dell'elemento personale. [...] La conoscenza appare una cosa compiuta una volta per sempre, non si sollecita alcuna ripetizione [davvero personale, non più meccanica] da parte dell'ascoltatore, sicché la conoscenza viene pressata negli uomini, come una materia qualsiasi in vuoti barattoli.[26]

Il mondo mediatico, in ultima analisi – conclude Picard –

educa l'uomo a non prestare più ascolto alla parola, il che però significa non prestare più ascolto all'uomo, ossia: strappare l'uomo dal Tu, distoglierlo dal volgersi verso il Tu, cioè in definitiva allontanarlo dall'amore. L'uomo diventerà necessariamente triste per il fatto di non possedere più la parola, ma ormai lo spazio in cui essa risiedeva è interamente riempito dalla radio [e dagli altri media] e allora l'uomo non si accorge nemmeno che gli è stata rubata la parola: egli non dà peso alcuno a questa perdita, ma essa grava a sua insaputa su di lui e lo rende inquieto e nervoso.[27]

Non può essere forse qui la genesi di molte psicosi odierne: l'essere immersi in un fiume di parole-chiacchiere senza più riuscire a parlare davvero. Certo c'è ancora chi avverte che un dialogo dovrebbe pur esserci, una replica verbale dovrebbe sempre avvenire in una dimensione di autenticità ma «non c'è tempo né spazio per poterla dare,

e anche da questa confusione nasce una psicosi che si rivela in inibizioni di ogni genere. Una simile psicosi serve per sfuggire a un mondo che ha tolto all'uomo l'essenziale».[28]

8. Il silenzio spirituale

Così definiva paradigmaticamente il silenzio autenticamente spirituale Giuseppe Dossetti nella "piccola regola" scritta per la sua comunità monastica:

> Il silenzio: è l'unica lode vera e degna, esso stesso puro dono di Dio, il silenzio interiore, che è progressivo venir meno di ogni fantasia, di ogni programma, di ogni apprensione per il futuro, di ogni pensiero non richiesto dal dovere immediato; dono che va invocato, predisposto e custodito con la fedeltà al silenzio esteriore [...] sempre e rigorosamente [...] in ogni ora, ambiente e circostanza, con la mansuetudine, la mortificazione della curiosità, la riduzione abituale delle cose che verrebbe spontaneo dire, la rinuncia a parlare di sé, la preferenza progressiva per le parole e i concetti più semplici, più sereni e più pacificanti.[29]

Solo in tale silenzio spirituale può maturare la preghiera autentica e può realizzarsi ogni atto cultuale e liturgico: «nella preghiera infatti la parola ritorna spontaneamente nel silenzio, si pone anzi sin dall'inizio nella sfera del silenzio: viene accolta da Dio, tolta all'uomo, e rapita nel silenzio, ove svanisce. La preghiera può essere ininterrotta: la parola della preghiera scompare sempre nel silenzio, poiché *pregare è trasfondere la parola nel silenzio*».[30] Il silenzio della preghiera è quel silenzio di cui parla il profeta Sofonia e che ha anche e anzitutto una funzione anti-idolatrica contro

coloro che rumorosamente ancora s'attardano tra gli "avanzi di Baal": «Fate silenzio, alla presenza del Signore Dio, perché è vicino il giorno del Signore: egli ha preparato il sacrificio, egli ha santificato coloro che ha invitato» (*Sof* 1, 7). Un silenzio – per i cristiani – saturo di una speranza finale, un silenzio teso escatologicamente, che realmente partecipa di quello straordinario silenzio che precede la grande liturgia finale, il gran giorno di Cristo nell'*Apocalisse*: «Quando l'Agnello ebbe aperto il settimo sigillo, si fece silenzio in cielo per quasi mezz'ora» (*Ap* 8, 1).

Odo Casel ha puntualmente sviluppato questa funzione del silenzio mistico nell'atto cultuale. L'ha fatto mostrando insieme la continuità e la discontinuità tra culti misterici greci (soprattutto eleusini) e liturgia cristiana. Nei primi, il tratto caratteristico è quello esoterico, ovvero il silenzio sulle azioni del culto, sui riti, sulle formule, sugli oggetti e sulle rappresentazioni drammatiche:

> Il silenzio mistico nel suo significato più antico e originario si fonda sul precetto del silenzio caratteristico dei misteri. Il tacere e il carattere esoterico che ne deriva è proprio ciò che i misteri operano, il significato stesso del loro nome, il culto segreto. Solo il *miste* prescelto, l'iniziato può conoscere i misteri; parlarne davanti ai non iniziati è severamente proibito e viene considerato il peggior sacrilegio nei riguardi delle divinità del culto. [...] Il primo atto della consacrazione era l'annuncio solenne del precetto del silenzio ad opera del "santo araldo": in molti culti i candidati erano obbligati, attraverso un giuramento formale, al più rigido silenzio. Ad Atene, la violazione di quest'impegno era punita con la pena capitale.[31]

Forse che invece la liturgia cristiana – si chiede Casel – può rinunciare completamente al silenzio manifestandosi

esclusivamente nella parola e nell'azione rituale esteriore dell'eucarestia? Può compiersi quel sacrificio in spirito senza un silenzio immerso nel divino? In realtà il precetto del silenzio degli antichi misteri ha un preciso riscontro anche nel cristianesimo (ovviamente al di fuori d'ogni logica esoterica). Tertulliano scriveva che la disciplina del silenzio apparteneva all'essenza di tutti i misteri sacri[32] e il silenzio mistico cristiano sarà chiamato a partire dal XVII secolo *disciplina arcani*. Una dizione ripresa anche nel Novecento da Dietrich Bonhoeffer per marcare la diversità essenziale della rivelazione in rapporto a ogni sovrastruttura teologica. Solo il silenzio, infatti, favorisce l'ascolto fiduciale, la riscoperta della rivelazione, l'intimo contatto con Dio.

Con una tale disciplina dell'arcano

> le parti più sacre del servizio divino vennero coperte da un velo mistico. S'iniziò a recitare sottovoce gran parte del canone della messa, la preghiera eucaristica, che all'inizio veniva cantata ad alta voce. Presso i Greci, durante la vera e propria azione sacrificale venivano chiuse le porte del tramezzo ornato d'icone (*iconostasi*), che abitualmente divideva la zona dell'altare dallo spazio riservato ai fedeli. Solo di tanto in tanto si coglievano le parole piene di mistero pronunciate dai sacerdoti officianti[33]

che spezzavano, per un attimo soltanto, il silenzio mistico. Questo silenzio sacro nella liturgia cristiana sembra un'eco del silenzio cultuale degli antichi misteri:

> Durante il sacrificio dei popoli antichi non doveva udirsi nessuna parola inadeguata, nessuna voce sconveniente, altrimenti l'intera azione veniva invalidata. Solo in determinati momenti, su invito dell'araldo, si potevano intonare a voce alta le sacre formule tradizionali. Per questo l'araldo all'inizio della celebrazione gridava:

eufemeîte, cioè pronunciate solo parole buone; pronunciate solo parole adatte, propizie, e per non dire cose sfavorevoli: tacete.[34]

Plutarco ben illustra come s'imponeva il silenzio sacro nella celebrazione dei misteri e come esso rappresentava una rottura con il fragore precedente: «I candidati all'iniziazione arrivavano tutti insieme fra urla e strepiti, ma quando si compivano le azioni rituali e venivano mostrati gli oggetti sacri, allora ponevano ogni attenzione, tremanti di paura e in silenzio».[35] Anche la liturgia cristiana, pur senza inviti dell'araldo di non pronunciare parole sconvenienti, conosce (meglio, dovrebbe conoscere) un silenzio sacro: la voce e l'anima dovrebbero tacere durante il sacrificio che sta per compiersi. Con altra intenzione

la liturgia cristiana adempie a suo modo al comandamento della mistica antica, secondo cui il sacrificio più solenne deve compiersi nel silenzio. Perché il suo silenzio non è solamente un tacere esteriore; all'atto di trattenere la voce deve corrispondere un silenzio interiore; l'esteriore è azione e simbolo della contemplazione interiore.[36]

La liturgia cristiana ha (dovrebbe avere) come riferimento e modello quelle parole del *Libro della Sapienza* che sono proclamate nel periodo natalizio e alludono alla santa notte in cui è nato il Cristo: «Mentre un profondo silenzio avvolgeva tutte le cose, e la notte era già a metà del suo corso, la tua Parola onnipotente, o Signore, scese dal cielo, dal tuo trono regale» (*Sap* 18, 14-15).[37] La liturgia cristiana è certo una liturgia della parola proclamata e della parola fattasi corpo e sangue, ma non può mai pre-

scindere dal silenzio. Il *Lógos* divino può essere accolto solo nel silenzio:

il silenzio è dunque una preparazione al *Lógos* divino, che penetra nel cuore dell'uomo e lo entusiasma alla parola di Dio [...]. In questo senso, tutta la liturgia è un *lógos* che proviene dal silenzio mistico, perché è nata dalla profonda e silenziosa contemplazione dei misteri di Cristo e conduce nuovamente alle profondità della ricchezza di Dio [...]. La celebrazione, avvolta nel silenzio sacro, dell'azione salvifica di Dio e il tacere beato dello spirito in estasi davanti al Signore, che si manifesta all'anima e le rivela parole inesprimibili, diventano una cosa sola nella liturgia cristiana vissuta come celebrazione misterica.

Una liturgia vissuta e celebrata, non a caso, in luoghi che possano aiutare a diventare silenziosi. Basti pensare, dice Picard, alle grandi cattedrali in cui

il silenzio si è [come] rintanato, al riparo delle loro solide mura. Come l'edera lungo i secoli cresce sulla stessa parete e la ricopre, così la cattedrale è cresciuta sul silenzio. È costruita intorno al silenzio. Il silenzio di una chiesa romanica è qualche cosa di sostanziale e non di accidentale, è come se, simile ad una gigantesca fiera, la chiesa partorisse mura di silenzio, città di silenzio e uomini di silenzio per il semplice fatto di esistere. La cattedrale sembra fatta di sovrapposte pietre di silenzio che l'adornano. Agli angoli delle colonne s'affacciano diverse figure: sono i messaggeri incaricati di portare il silenzio agli uomini della città. [...] La cattedrale si erge come un immenso recipiente di silenzio; all'interno, nel suo spazio sacro, non risuona più alcuna parola, la parola diventa qui un canto sulla profondità di un silenzio ancora più grande.[38]

Oggi però spesso «le cattedrali sono abbandonate così come è abbandonato il silenzio. Sono ridotte a musei del

silenzio [...], si ergono come fossero ittiosauri del silenzio, esseri che nessuno più comprende. Non poteva quindi andare diversamente, ossia che la guerra sparasse sulle cattedrali: l'assoluto rumore sparò contro l'assoluto silenzio».[39]

9. Silenzio in Dio e silenzio di Dio

Anche in Dio c'è il Silenzio. Come scriveva sant'Ignazio d'Antiochia il Cristo è il Lógos, uscito dal Silenzio.[40] Proprio questo silenzio intratrinitario, ammonisce San Giovanni della Croce, impone l'ascolto silenzioso della Parola di Cristo: «Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima».[41] In Dio stesso dunque, nella realtà trinitaria, c'è l'uscita della Parola dal Silenzio, una misteriosa "nascita parlante", in quell'eccezionale dialogo intratrinitario tessuto dallo Spirito che sempre «esercita il suo potere nel mistero del silenzio».[42] Nella Trinità dunque, in cui il Figlio è il "Verbo" del Padre, la processione del "Verbo" dal Padre si attua negli abissi del divino Silenzio, eppure Parola e Silenzio divini non sono opposti (come per l'uomo), ma assolutamente fusi nell'unica trama della vita divina intratrinitaria tessuta dallo Spirito.

Ma Dio non è solo il Dio che parla nel Figlio ma è anche il Dio che tace, che abita in una regione inaccessibile del silenzio, il Dio inavvicinabile e ineffabile. Chi, tuttavia, vuole avvicinarsi a lui, deve saper tacere, perché il mistero divino gli si manifesti nel silenzio. Deve tacere il frastuono interiore, la permanente stonatura di cui l'uomo è sempre prigioniero, perché egli possa finalmente ritrovarsi in se stesso ed

aprirsi al Dio che tace. Come scriveva Filone d'Alessandria: «Chi cerca e brama di trovare Dio, ama la solitudine a lui cara e cerca in questo modo di conformarsi alla felice e beata natura»,[43] a partire da questa relazione. Il silenzio e la pienezza dell'unione con Dio sono così una cosa sola. Il vescovo Diadoco di Foticea scriveva nel V secolo: «Non si deve osare avvicinarsi alle contemplazioni spirituali se non si è illuminati e, se si è generosamente illuminati dalla bontà dello Spirito Santo, non bisogna assolutamente cominciare a parlare. [...] L'anima, infatti, è inebriata dall'amore di Dio e vuole assaporare la gloria del Signore in silenzio».[44] Ma memorabile è quel passo di sant'Agostino che descrive l'ascesa progressiva dal frastuono della creatura al silenzio di Dio che proprio in quel silenzio finalmente parla:

> Se tacesse il subbuglio della carne, se tacessero le immagini della terra, delle acque, dell'aria; se tacesse il cielo, e la stessa anima tacesse e superasse se stessa non pensando più a sé; se tacessero i sogni e le rivelazioni della fantasia, e ogni lingua, e ogni segno e tutto quello che è mutevole; se tacesse tutto completamente [...] e questi solo parlasse, Lui solo [...] così che noi potessimo ascoltare la Sua parola, non tramite voce d'uomo, non per voce d'angelo, non da fragore di nubi, non con enigmatiche similitudini, ma Lui direttamente [...] Lui potessimo ascoltare [...] e quell'istante rapisse, assorbisse, avvolgesse l'estatico nelle profondità del gaudio, in modo che poi la vita eterna perpetuasse quella fugace intuizione che ne fece sospirare, non è [forse] questo il senso di: «Entra nel gaudio del tuo Signore».[45]

Deve dunque dominare ovunque il silenzio perché si possa finalmente udire la voce di Dio.

Il silenzio di Dio è anche la chiave di ciò che nell'uomo rimane incomprensibile, inafferrabile dal *lógos* inteso

come ragione che vuol tutto afferrare. Se l'uomo rispetta con pudore silente quest'incomprensibile in sé troverà una strada verso il Dio che tace:

> Vi è qualcosa d'incomprensibile nell'essere umano [...]. Il silenzio dell'essere umano circonda questo incomprensibile. Ciò che il *lógos* può chiarire appartiene all'uomo; l'inspiegabile appartiene più a Dio che all'uomo, ma l'uomo può parteciparvi. [...] Di fronte a se stesso l'uomo si trova sovente come di fronte a qualcosa d'inspiegabile, incontra in se stesso una zona in cui non può muoversi con [la ragione e con] la parola. Già solo per questo, non può sapere tutto ciò che sarà di lui. L'incomprensibile rinvia ad un avvenire nel quale si disvelerà e per il quale resta preservato,[46]

affidato per ora in custodia al silenzio di Dio.

10. Silenzio e parola come coppia di opposti polari

Qual è in definitiva il rapporto tra silenzio e parola? Romano Guardini ha puntualmente individuato una tale relazione come quella di una coppia di opposti polari. L'opposizione polare (*Gegensatz*) diversamente dalla contraddizione (*Widerspruch*) pur prevedendo dei fenomeni tra loro opposti non determina mai un'alternatività reciprocamente escludente: o l'uno o l'altro. Certo mentre si tace non si può contemporaneamente parlare e mentre si parla non si può nello stesso tempo tacere ma la parola autentica richiama in ogni caso il silenzio e il vero silenzio cerca sempre e comunque l'esodo in direzione della parola. Quando la polarità è interrotta il silenzio diverrà mutismo e la parola degraderà a chiacchiera. Scrive, infatti, Guardini:

Alla parola [dunque] – diciamo più esattamente, al parlare – corrisponde essenzialmente un altro fenomeno, che n'è la controparte: il silenzio. "Silenzio" non significa soltanto qualcosa di negativo – vale a dire, il dato di fatto che non si parli – bensì qualcosa di compiuto in se stesso e insieme dotato di senso. È capace di silenzio soltanto chi sa parlare. Allo stesso modo, com'è in grado di parlare sensatamente solo chi sa far silenzio – e anche lo fa realmente. Quanto entrambi i fenomeni, il silenzio e la parola, siano intimamente correlati, lo vediamo nelle loro forme distorte prive di senso. Non appena il parlare perde quel suo momento costitutivo che è il "silenzio", nasce la chiacchiera. Non appena il silenzio non conserva in sé la forza della parola, si trasforma in mutismo. Parlare è un moto transitivo; esso s'indirizza all'altra persona. Il silenzio è invece un moto, che vibra in se stesso. Quello è un atto, questo è uno stato – che egualmente porta in sé una specifica consapevolezza del proprio significato. Tale contenuto di senso può essere di diverso genere: la contemplazione di una verità... l'esame della coscienza... l'intenso sentire una gioia del cuore – fino al semplice sperimentare l'esistenza, la realtà, la vita, il tempo e il suo scorrere... Parola e silenzio sono così strettamente legati l'una all'altro da costituire, in fondo, un fenomeno complessivo, per il quale però – e questo è significativo – noi non possediamo alcun nome.[47]

La parola è dunque connessa polarmente al silenzio e insieme formano un unico spazio vitale che non è più né parola né silenzio: per tale più comprensivo contesto giustamente non c'è alcun concetto adeguato poiché ogni tentativo d'afferrarlo comprimerebbe la tensione polare dei due fenomeni. Il silenzio come fenomeno positivo e pregnante trova se stesso solo nell'inverarsi nella parola evitando la deriva del mutismo così come la parola evita la rovina della chiacchiera nascendo dal silenzio e tornando incessantemente ad esso. Come scriveva Lavelle «la parola più bella non spezza il silenzio, lo rende più

sensibile. La parola procede dal silenzio, l'esprime ed in esso ritorna. Il silenzio è lo spazio che attraversano le parole, è in esso che risuonano; esse evocano la sua non finitezza».[48] Parlare significa manifestare noi stessi nella parola, è l'anima che si manifesta e lo spirito che traluce, è l'interiorità che esce all'aperto. Perché tutto ciò non determini una dispersione e una dissipazione occorre che a questo movimento verso l'aperto sempre si contrapponga un movimento in direzione contraria: un ritirarsi dell'anima in se stessa, un sottrarsi dello spirito dal mondo pubblico facendosi inaccessibile, un vibrare dell'interiorità in se stessa.[49] È appunto ciò che accade quando taciamo. Come scrive Max Picard la dialettica tra parola e silenzio è una dialettica esistenziale fondamentale:

> La parola proviene dal silenzio, dalla pienezza del silenzio. Questa pienezza sarebbe addirittura scoppiata di per se stessa se non avesse potuto defluire nella parola. La parola che sorge dal silenzio è come se fosse stata investita di una missione, è legittimata dal silenzio che l'ha preceduta. Certo, è lo spirito che conferisce legittimità alla parola, ma il silenzio che precede la parola è il segno che qui lo spirito è creativo, in quanto trae la parola dalla fecondità del silenzio. [...] Quando l'uomo inizia a parlare, la parola rinasce dal silenzio. [...] In ogni parola vi è qualcosa di silenzioso, come un segno dell'origine della parola dal silenzio; in ogni silenzio vi è anche qualcosa che parla, come un segno che dal silenzio nasce la parola. La parola è quindi essenzialmente unita al silenzio.[50]

Solo il silenzio, afferma ancora Picard, può donare alla parola candore, trasparenza e levità, esso la purifica e la rinnova riportandola all'originario:

L'intima connessione con il silenzio è pertanto necessaria alla parola. La natura trasparente, la levità del silenzio rende a sua volta trasparente e lieve la parola: essa diviene come una candida nuvola che si libra sopra il silenzio, una candida nuvola sopra il mare del silenzio. Per la parola il silenzio è stato di natura, è riposo, è primitività. La parola si ritempra nel silenzio, si purifica dall'empietà a cui ha dato origine. Nel silenzio il linguaggio trattiene il respiro e si ricolma d'originarietà. Anche quando la parola è sempre la stessa, essa riesce a parére ognora nuova ogniqualvolta riemerge dal silenzio e per questo la verità espressa ogni volta con le medesime parole non irrigidisce[51]

mai. La parola sarebbe dunque condannata a una violenza senza tregua se non conoscesse la preziosa catarsi del silenzio. Parola e silenzio sono dunque due fenomeni cooriginari: la parola non è un venire alla luce dall'oscurità del silenzio, ma è l'illuminazione del silenzio che dona luce alla parola. Se, infatti, «il silenzio appartiene alla parola proprio per questo non è opposto alla luce, non è oscurità. Il silenzio è luce diffusa che attende di essere raccolta in un *un* lume, quello della parola. [...] Il silenzio non è oscurità della notte, bensì splendore della notte che si raccoglie per il lume della parola, che riposa per la luce della parola».[52] In tale reciproca coimplicazione di silenzio e parola, la parola è investita di una missione da parte del silenzio, dice e può dire soltanto il silenzio perché il silenzio attinge alla Parola assoluta che non è più soltanto parola umana:[53]

La parola proviene dal silenzio e al silenzio ritorna. È come se dietro il silenzio vi fosse la Parola assoluta verso cui, attraverso il silenzio, muove la parola umana. È come se la parola umana fosse sorretta dalla Parola assoluta. Poiché questa esiste, la parola uma-

na non se ne va svolazzando qua e là nell'aria. Se la parola non fosse radicata nella Parola assoluta, l'uomo dovrebbe incessantemente riconquistarla [senza peraltro riuscirci]. Tutte le parole dell'uomo sembrano gravitare intorno alla Parola assoluta. Il silenzio è come un rimembrare questa Parola[54]

assoluta, un incessante richiamarsi a essa per evitare un destino umano, "troppo umano" alle nostre parole. In tal caso, infatti, la parola rimarrebbe del tutto "in superficie", senza più vera profondità, «pronta soltanto ad essere usata come un attrezzo (*Werkzeug*), come fosse proferita anticipatamente, enunciata prima di essere veramente pronunciata».[55]

11. L'esistenza della persona e il ritmo sinfonico di silenzio e parola

La persona è sì dotata della parola, ma essa diventa davvero qualificante per l'essere personale solo quando questo magico strumento è scavato nel magma della coscienza silenziosa e portato alla luce in piena fedeltà a essa. Ove venga meno questo ritmo sinfonico di silenzio e parola l'uomo è condannato a smarrire la propria vera identità di persona: si auto-estranea da sé e conosce la scissione della propria identità. Infatti, quando «la parola non è più connessa col silenzio non solo si allontana da se stessa, ma *estranea anche l'uomo da se stesso*, lo priva della relazione [vitale] con la propria forma silenziosa (*schweigende Gestalt*). L'uomo si trova allora isolato in se stesso, *scisso nella propria identità*; anche questa è una ragione della scis-

sione viepiù profonda della persona, una ragione della schizofrenia»[56] spirituale. Questo è dunque il rischio mortale per l'uomo (oggi soprattutto): smarrire una parola che sia davvero risonanza del silenzio. Restare così impigliato in un mondo esclusivamente verbale che conduce all'entropia progressiva della stessa identità personale:

L'uomo – scrive Picard – vive a metà strada tra il mondo del silenzio da cui egli proviene e il mondo dell'altro silenzio verso cui si dirige, quello della morte. Tra questi due mondi del silenzio, vive anche la parola umana che pure su di essi si sostiene. Proprio per questo la parola ha una duplice risonanza: una da dove proviene e una dal regno della morte. [...] Oggi tuttavia la parola è lontana da entrambi i mondi del silenzio, nasce dal rumore e scompare nel rumore; il silenzio oggi non è più un mondo a sé stante, è soltanto il luogo in cui il rumore non è arrivato e non è ancora completamente penetrato, è solo un'interruzione del rumore: per un istante l'apparecchiatura del rumore cessa di funzionare – ecco, proprio a questo è ridotto oggi il silenzio: un rumore che non funziona. Non c'è più da un lato la parola e dall'altro il silenzio, bensì soltanto da un lato le parole già pronunciate e dall'altro le parole che non lo sono ancora, ma pure queste ultime sono presenti, giacciono sparse qua e là come attrezzi inutilizzati, con aria di minaccia o di tedio.[57]

Una persona che non parla più con parole i cui bordi siano circondati di silenzio, con parole formate e modellate dalla delimitazione fornita dal silenzio, s'esprimerà con una parola dopo l'altra cui difetta appunto il silenzio, ma tale parola non solo perde la propria vitale plasticità, ma fa sì che la persona stessa che la dice non sia più tale ma si consegni alla massa.[58] La massificazione è sempre frutto d'un ammasso verbale.

12. Conclusione

Nel mondo contemporaneo sembra ormai dominare soltanto il puro brusìo verbale (*Wortgeräusch*), ovvero una «parola ormai uccisa»,[59] svuotata della propria essenza perché ha totalmente divorziato dal silenzio. Una parola che ha smarrito senso e dignità, una parola ormai in grave pericolo dal momento che il suo scialo, il suo abuso, la sua distruzione – specie mediatica e televisiva – è qualcosa che va a minare le fondamenta stesse del linguaggio e della stessa socialità. La parola rischia di sopravvivere soltanto come dimensione acustica e non più spirituale:

> Oggi la parola non sorge più dal silenzio per un atto dello spirito che conferisce un senso simultaneamente alla parola e al silenzio, bensì da un'altra parola, dal brusìo di un'altra parola, e neppure più ritorna al silenzio, non va più a finire nel silenzio ma in un altro brusio verbale (*Wortgeräusch*) e scompare sommersa nel proprio rumore. [...] Il brusio verbale è il vuoto sonoro che ricopre il vuoto sordo. La parola autentica è [sarebbe] invece la pienezza sonora nella cheta distesa del silenzio.[60]

Tutto ciò che accade, ogni specifico evento, rischia così d'imporsi non più per il proprio valore in sé ma per la maggiore o minore "condensazione di brusio verbale" che è (appare) l'unica realtà onniomologante. Il silenzio in quanto mondo a sé dotato di senso è stato annientato poiché il frastuono ha invaso tutto, ha occupato tutto e la Terra sembra ormai destinata ad appartenergli: l'unità della Terra sembra raggiunta grazie al rumore che connette sia gli uomini che le cose. Per cui appare in certo modo residuale quel che resta ancora di silenzioso:

il silenzioso levarsi del giorno, il tendersi silente degli alberi verso il cielo e il silente, quasi furtivo calar della sera. Mai prima d'ora il silenzio di queste cose era stato tanto perfetto, mai così bello. È però un silenzio [ormai] solitario: la forza del silenzio che una volta emanava da esse e agiva sulle altre cose della Terra e sugli uomini, opera ora solo in se stessa: il silenzio delle cose resta sigillato in se stesso [...]. Così sono ormai queste cose: nessuno conferisce loro il silenzio, nessuno lo prende da esse, esse se lo danno da sé e se lo tengono per sé sole.[61]

Come afferma Emmanuel Levinas appare straordinario il tentativo di Max Picard di restituirci il "mondo del silenzio", un mondo ormai perduto: quel mondo ha ancora

il tempo che trascorre in silenzio, ha il dipanarsi silenzioso del ritmo delle stagioni, in cui le cose, esseri, foglie, fiori, frutti, colori, persino rumori, passano silenziosamente tra le fessure di un trascorrere silenzioso per apparirci improvvisamente dinanzi (non si tratta affatto di una difficile e lenta maturazione ma di un erompere creativo); [un mondo] in cui la neve – e qui bisogna pensare ai paesaggi svizzeri – è silenzio visibile fasciato dalla terra e dal cielo. Silenzio del tempo? Il tempo sarebbe – nel suo trascorrere senza rumore – il luogo natìo del silenzio.[62]

Deprivato del "mondo del silenzio" l'uomo non perde solo una qualità decisiva del proprio essere ma viene modificato in tutta la sua struttura essenziale. Il suo pensiero diventa vorticoso e si precipita verso le cose, non riesce a trattenersi, a sostare presso di sé:

Una volta il silenzio ricopriva tutte le cose e l'uomo, prima di potersi avvicinare ad un oggetto, doveva innanzi tutto infrangere il velame di silenzio; il silenzio si ergeva persino dinanzi ai pensieri che l'uomo voleva pensare. L'uomo non poteva gettarsi diretta-

mente sui pensieri e sulle cose, poiché erano protetti dal silenzio che li avvolgeva e in tal modo era a sua volta trattenuto dal volgersi troppo precipitosamente verso pensieri e cose. [...] L'uomo si muoveva lentamente e con timore verso i pensieri e verso le cose; il silenzio si frapponeva sempre nel moto tra un pensiero e l'altro, tra una cosa e l'altra e il ritmo di questi movimenti era scandito dal silenzio. Ogni movimento era un atto particolare. Prima di poter avanzare si doveva smuovere il silenzio, la roccia primordiale del silenzio; ma poi, una volta pervenuto ad un pensiero l'uomo era veramente in esso e anzi solo in quel momento il pensiero o la cosa erano veramente *presenti*: *nasceva* una presenza, talmente l'uomo era presso il pensiero o presso la cosa. Oggi l'uomo non si muove più attivamente verso il pensiero e verso le cose, che vengono assorbite in lui, si precipitano su di lui, lo circondano, egli non è più un uomo che pensa, ma soltanto uno che è pensato,[63]

la libertà dinanzi alle cose e ai pensieri è andata perduta con il silenzio che ne era la precondizione vitale.

Occorre dunque tutelare il silenzio in una società che sembra far di tutto per stanare nell'intimo d'ogni singolo individuo e d'ogni singola realtà anche gli ultimi residui di questo bene assolutamente essenziale e prezioso. Sembra essere ormai in atto una sorta di tentativo estremo di annientarlo definitivamente. Ma una volta persa la dimensione del silenzio è tutta la vita, individuale e collettiva, che ne risulta assolutamente impoverita e imbarbarita. E la parola che cementa rapporti, relazioni, che alimenta colloqui e incontri, verrà ridotta a un patetico e incessante brusio verbale in cui ci si illuderà di dialogare nel mentre, invece, si creano invisibili ma ormai insormontabili barriere. Non a caso, con orribile neologismo, si suole dire: «non si parla ma si messaggia…»

Silvano Zucal è docente di filosofia teoretica all'Università di Trento.

[1] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich u. Konstanz 1948, p. 208; trad. it. di C. di Scipio, *Il mondo del silenzio*, Servitium, Sotto il Monte 1996, p. 157 (trad. modificata).

[2] S.A. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Mondadori, Milano 2001, pp. 73-74.

[3] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, pp. 9 e 59; trad. it. pp. 3 e 43 (trad. modificata).

[4] *Ibi*, p. 15; trad. it. p. 9 (trad.modificata).

[5] *Ibidem*.

[6] ID., *Der Mensch und das Wort*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich- Stuttgart 1955, p. 159; trad. it. di J.-L. Egger, in ID., *Il rilievo delle cose. Pensieri e aforismi*, Servitium, Sotto il Monte 2004, p. 98.

[7] ID., *Die Welt des Schweigens*, p. 97; trad. it. p. 73 (trad. modificata).

[8] *Ibi*, p. 130; trad. it. p. 99 (trad. modificata).

[9] *Ibi*, pp. 12-13; trad. it. p. 6 (trad. modificata).

[10] *Ibi*, pp. 125-126; trad. it. pp. 95-96 (trad. modificata).

[11] G. DOSSETTI, *Sentinella, quanto resta della notte?*, in ID., *La Parola e il silenzio*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 307.

[12] M. PICARD, *Hitler in uns selbst*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1946, p. 13; trad. it. di E. Pocar, *Hitler in noi stessi*, Rizzoli, Milano-Roma 1947, p. 1.

[13] ID., *Der Mensch und das Wort*, p. 98 («das innere Ganze»).

[14] ID., *Die Welt des Schweigens*, p. 67; trad. it. p. 48 (trad. modificata).

[15] Quest'espressione di Max Picard è contenuta in una lettera inedita a Dr. H. dell'11.6.1949, ripresa nell'introduzione di Jean-Luc Egger al capitolo sulla discontinuità della silloge: ID., *Il rilievo delle cose…*, p. 62.

[16] ID., *Die Welt des Schweigens*, p. 130; trad. it. p. 99 (trad. modificata). Singolare su questo punto la consonanza anche terminologica con Romano Guardini e la sua filosofia del *Gegensatz* applicata al rapporto tra parola e silenzio. Cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Grünewald Verlag, Mainz 1925; trad. it. di G. Colombi, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Morcelliana, Brescia 1997. Sulla filosofia del silenzio in Guardini: S. ZUCAL, *Romano Guardini, filosofo del silenzio*, Borla, Roma 1992.

[17] R. GUARDINI, *Der Gegensatz…*, p. 142; trad. it. p. 108 (trad. modificata).

[18] PLOTINO, *Enneadi* V, 1, 2, trad. di R. Radice, Mondadori, Milano 2003².

[19] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, p. 227; trad. it. pp. 171-172 (trad. modificata).

[20] *Ibi*, p. 228; trad. it. p. 172.

[21] *Ibi*, p. 59; trad. it. p. 43 (trad. modificata).

[22] *Ibi*, p. 19; trad. it. p. 11.

[23] *Ibi*, pp. 93-94; trad. it. p. 69 (trad. modificata).

[24] Martin Heidegger, discorso d'encomio pronunciato ad Innsbruck il 13 aprile 1960 in onore dell'amico Ludwig von Ficker, proclamato dottore *honoris causa* dell'Università di Berlino nel giorno del suo ottantesimo compleanno (documento presente nel "Brenner-Archiv" dell'Università di Innsbruck).

[25] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, p. 209; trad. it. p. 158 (trad. modificata).

[26] *Ibi*, pp. 209-210; trad. it. p. 158 (trad. modificata).

[27] *Ibi*, pp. 216-217; trad. it. pp. 162-163 (trad. modificata). Mi sembra davvero pertinente questa osservazione di Michele Serra: il deperimento della capacità di ascolto determina anche qualche fenomeno di reazione ovvero l'«urgenza di difendere la parola, di farle spazio attorno quasi per aiutarla a respirare nuovamente, sta alla base del fenomeno dei tanti *one man show* teatrali, del teatro di affabulazione, e più in generale dell'ascolto che si dedica a chi legge o racconta in pubblico, solitario e spesso senza alcun supporto scenico. Sono innumerevoli gli esempi, anche non teatrali o para-teatrali, di letture pubbliche totalmente scarne (solo una voce, un microfono e un leggio) che riempiono gli spazi più difformi, sale teatrali e biblioteche, piazze e perfino stazioni, autobus o sale d'attesa. […] Ci sarebbe, a ben vedere (e a ben sentire) un rischio di inflazione e/o di modaloismo. Ma è il genere stesso (la parola nuda) che ci tutela, è una merce secca, semplice, difficile da contraffare con condimenti fasulli, bellurie dozzinali, trucchi incanta-popolo. […] Prevale comunque il senso di rivincita rispetto al parolicidio dei media e della tivù soprattutto, il risarcimento che si va a riscuotere sotto un leggio che promette solo quello che può dare, parole, scrittura, racconto allo stato puro» (M. SERRA, *La rivincita della parola nuda*, in "La Repubblica", 11 settembre 2005, p. 37).

[28] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*; trad. it. p.163.

[29] G. DOSSETTI, *La piccola famiglia dell'Annunziata. Le origini e i testi fondativi 1953-1986*, Edizioni Paoline, Milano 2004, p. 88.

[30] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, pp. 241-242; trad. it. p. 183 (trad. modificata). Il corsivo è nostro. Riportiamo anche l'originale tedesco di questa splendida definizione picardiana della preghiera come un trasfondere, anzi come un "travaso della parola nel silenzio": «Das Gebet ist ein Schütten des Wortes ins Schweigen» in *ibi*, p. 242.

[31] O. CASEL, *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Herder, Freiburg im B. 1922; trad. it. di Paola Sofia Baghini, *Liturgia come mistero*, Medusa, Milano 2002, p. 130.

[32] Cfr. TERTULLIANO, *Apologeticum*, 7: *Opere apologetiche*, a cura di C. Moreschini e P. Podolak, Città nuova, Roma 2006.

[33] O. CASEL, *Liturgia come mistero*, pp. 132-133.

[34] *Ibi*, p. 138.

[35] PLUTARCO, *De profectu in virtutibus*, 10: *Il progresso nella virtù*, a cura di E. Valgiglio, D'Auria, Napoli 1989.

[36] O. CASEL, *Liturgia come mistero*, p. 140.

[37] Il testo si riferisce nell'Antico Testamento alla discesa dell'angelo sterminatore in Egitto.

[38] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, p. 174; trad. it. p. 133 (trad. modificata).

[39] *Ibi*, pp. 174-175; trad. it. pp. 133-134 (trad. modificata).

[40] IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi* 8, 2: *Lettres* (SC 10bis), Cerf, Paris 1998.

[41] SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Sentenze. Spunti di amore*, n. 2, in ID., *Opere*, PGCS, Roma 1985, p. 1095.

[42] R. GUARDINI, *Theologische Briefe an einen Freund*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1976, trad. it. *Lettere teologiche ad un amico. Intuizioni al limite della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 77.

[43] FILONE D'ALESSANDRIA, *De Abrhamo* 87, ed. J. Gorez, Cerf, Paris 1966.

[44] DIADOCO DI FOTICEA, *Cento capitoli gnostici* 8: *Oeuvres spirituelles* (SC 5ter), Cerf, Paris 1997.

[45] AGOSTINO DI IPPONA, *Le confessioni* IX, 10, 25: Città nuova, Roma 1991, pp. 280-282 ("Nuova Biblioteca Agostiniana", 1). Cfr. *Mt* 25, 21: «Il padrone gli disse: "Bene, servo buono e fedele, tu sei stato fe-

dele nel poco, io ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo Signore"».

[46] M. PICARD, *Der Mensch und das Wort*, p. 31; trad. it. pp. 30-31.

[47] R. GUARDINI, *Ethik. Vorlesungen an den Universität München (1950-1962)*, Matthias-Grünewald-Ferdinand Schöningh, Mainz-Paderborn 1993; trad. it. *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di M. Nicoletti e S. Zucal, premessa di Franz Henrich, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 713-714. Cfr. anche *ibi*, p. 239. Sulla filosofia del silenzio di Guardini e sulla sua concezione dialettico-polare del rapporto silenzio-parola: SILVANO ZUCAL, *Romano Guardini, filosofo...*, pp. 92-122.

[48] L. LAVELLE, *Le parole et L'Ecriture*, L'artisan du livre, Paris 1947, pp. 150-151.

[49] Il paradosso della parola è che deve la sua forza all'indicibile: «Per questa genesi della parola dall'oscurità dell'indicibile, il centro del linguaggio resta il silenzio e la parola deve anzi la sua chiarezza, la sua freschezza come pure la sua polisemia a quel tanto di silenzio che resta imbrigliato in ogni sua articolazione, a quella sottile ma fitta trama di fili silenziosi di cui è intessuta, per citare la celebre metafora di Merleau-Ponty. La parola è uno spiraglio aperto sull'indicibile e sull'indicibile si staglia» (JEAN-LUC EGGER, *Introduzione* alla sezione sulla "parola" della silloge di MAX PICARD, *Il rilievo delle cose...*, p. 106).

[50] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, p. 18; trad. it. p. 11 (trad. modificata).

[51] *Ibi*, pp. 33-34; trad. it. p. 24 (trad. modificata).

[52] ID., *Der Mensch und das Wort*, pp. 51 e 159; trad. it. p. 98. In tal senso è paradigmatica la parola poetica: «La poesia nasce dal silenzio e del silenzio ha nostalgia. Come l'uomo, essa è un cammino tra un silenzio e l'altro. È come un volo sopra il silenzio, un gravitare intorno ad esso. Come un mosaico intarsia il pavimento di una casa, così la poesia orna il suolo del silenzio. La grande poesia è mosaico inciso nel silenzio» (ID., *Die Welt des Schweigens*, p. 147; trad. it. p. 113).

[53] Cfr. *ibi*, pp. 32-40. Singolare la convergenza di questa concezione picardiana della parola con quella del pensatore dialogico austriaco Ferdinand Ebner. Per Ebner cfr. S. ZUCAL, *Ferdinand Ebner e la "nostalgia" della parola*, Morcelliana, Brescia 2000.

[54] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, pp. 39-40; trad. it. p. 28 (trad. modificata).

[55] ID., *Der Mensch und das Wort*, pp. 97-98; trad. it. p. 115.

[56] *Ibi*, p. 159; trad. it. p. 98. Il corsivo è nostro.

[57] ID., *Die Welt des Schweigens*, pp. 35-36; trad. it. pp. 25-26 (trad. modificata).

[58] Cfr. *ibi*, p. 56; trad. it. p. 41. Ben diversa dalla massificazione contemporanea era la situazione, dice Picard, dell'antichità dove sempre «la comparsa della parola – il fatto che una parola emerga dal silenzio – non era qualche cosa di naturale, ma un avvenimento: una pausa, e un'altra parola poteva apparire. Le parole si interrompevano sempre col silenzio: così come si formerebbe un fiume ricevendo in continuazione le sue acque da polle sempre nuove affluenti alle sue sponde, così nel fiume della frase si riversa dopo ogni parola un nuovo rivolo di silenzio».

[59] «Da Wortgeräusch ist das *tote* Wort» è l'espressione riportata in ID., *Briefe an den Freund Karl Pfleger*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1970, p. 83. Al tema del brusio verbale (*Wortgeräusch*) Picard ha dedicato una specifica monografia: ID., *Wort und Wortgeräusch*, Im Furche Verlag, Hamburg 1953 con dedica a Gabriel Marcel.

[60] ID., *Die Welt des Schweigens*, p. 178; trad. it. p. 137 (trad. modificata).

[61] *Ibi*, p. 223; trad. it. p. 103.

[62] E. LEVINAS, *Max Picard et le visage*, intervento tenuto il 22 marzo 1966 a una seduta organizzata dalle Jeunesses Littéraires de France in memoria di Max Picard; trad. it. *Max Picard e il volto*, in ID., *Noms propres*, Fata Morgana, Montpellier 1976; trad. it. *Nomi propri*, a cura di F.P. Ciglia, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 123-127, la cit. è a p. 125.

[63] M. PICARD, *Die Welt des Schweigens*, pp. 230-231; trad. it. p. 175 (trad. modificata).

Stare *nel silenzio* nel tempo

EUGENIO BORGNA

Il patire dell'essere

1. Premessa

Il silenzio lascia intravedere in sé ombre di mistero e di oscurità, di fascinazione e di speranza; e, del resto, le parole nascono dal silenzio e muoiono nel silenzio in una circolarità senza fine. Sono molti i modi con cui il silenzio e la parola sono intrecciati: c'è il silenzio che rende palpitante e viva la parola dilatandone l'emozione semantica; c'è il silenzio che si sostituisce alla parola nel dire il dolore e l'angoscia; c'è il silenzio che si nutre di attese e di speranze. Ogni silenzio ha un suo proprio linguaggio che in psichiatria, e non solo nella vita di ogni giorno, non può non essere analizzato e decifrato. Quante volte in un incontro terapeutico una paziente, o un paziente, rimane pietrificato nel silenzio che è necessario cogliere nei suoi significati e nei suoi orizzonti di senso, senza interromperlo con parole leggere e indiscrete che possano renderlo irrevocabile. Come è importante allora distinguere il silenzio che nasce dal desiderio di solitudine, dal silenzio che nasce invece da una profonda depressione, nella quale gli orizzonti della vita si oscurano risucchiati dal richiamo della morte volontaria. Come è importante ancora distinguere il silenzio, che emerge in una paziente, o in un paziente, a causa della nostra incapacità di ascoltare e di creare una relazione signi-

ficativa, dal silenzio che ha in sé una scintilla, o almeno una goccia di speranza che oltrepassi la tristezza e la malinconia, la nostalgia e la disperazione. Solo le parole scandite dal silenzio possono salvare un'esistenza alla deriva, e non c'è psichiatria che possa fare a meno del linguaggio della parola e del linguaggio del silenzio, associandoli e distinguendoli nella loro funzione ermeneutica.

2. Le archeologie del silenzio

Il silenzio come categoria della vita inesprimibile, indicibile. Siamo sempre tentati di guardare ad esso come a una negatività in contrapposizione alla positività assoluta, sfolgorante, imperiale della parola. Noi sappiamo che nella vita non tutto è esprimibile, dicibile. Guai se volessimo imporre, alle cose che diciamo e che ascoltiamo, questa impronta assoluta e implacabile della parola che chiarisce tutto, anche i significati più riposti e segreti. L'area del silenzio, che è l'area dell'indicibile, dell'invisibile, dovrebbe vivere in ciascuno di noi. Il linguaggio del silenzio, della parola e del corpo sono forse i tre sentieri seppure simbolici, metaforici, di cui noi ci avvaliamo nella vita. Recuperare il linguaggio dei simboli, delle metafore, non dovrebbe essere soltanto compito di chi si occupa di filosofia, di psicologia, di didattica, ma dovrebbe essere la meta di tutti, quel compito infinito che dovremmo proporci ogni volta nella vita perché ogni incontro segna l'esistenza di ognuno.

Il rinnovamento della psichiatria è consistito in questi ultimi anni nell'interpretare e nel proporre dei modelli di riflessione che possano valere anche nel contesto delle re-

lazioni umane quotidiane; quanto più le parole si avvicinano alle parole del silenzio tanto più allora sono parole che servono come zattere, che possono servire a chiunque sia segnato, lambito, dalla sofferenza.

I corpi parlano, ma in alcune situazioni umane psicologiche vi è anche un silenzio del corpo. Linguaggio della parola e silenzio della parola; linguaggio del corpo e silenzio del corpo. Queste sono esperienze che siamo costretti tutti noi a fare ogni giorno. Il linguaggio e il silenzio del corpo e della parola sono strumenti con cui siamo in una continua relazione con gli altri. Non siamo monadi con le finestre sbarrate, ma dovremmo essere monadi dalle finestre spalancate. Solo così saremo d'aiuto agli altri, solo così realizziamo fino in fondo il senso della vita.

Essere nel mondo, come dice Heidegger, costituisce la natura profonda dell'uomo e della donna, essa si realizza nella misura in cui entriamo in contatto con il mondo delle cose e delle persone.

Vorrei fare una prima citazione da Etty Hillesum, mentre stava per partire per Auschwitz-Birkenau, per indicare la straordinaria ricchezza delle parole che sono portatrici di grandi significati quando non nascono da occasioni banali:

> In me c'è un silenzio sempre più profondo. Lo lambiscono tante parole che stancano perché non riescono ad esprimere nulla.

Quindi ci sono parole inutili che diciamo, che non solo finiscono con lo svuotarci di quell'esperienza di vita, di comprensione, di rispetto dei valori umani, ma che non permettono una effettiva comunicazione con l'altro.

Bisogna sempre più risparmiare le parole inutili per poter trovare quelle poche parole che ci sono necessarie, per riconoscerci e per riconoscere cosa c'è nell'altro. Questa nuova forma di espressione deve maturare nel silenzio.

Non solo il silenzio come esperienza originaria, ma il silenzio anche come sfondo, come invisibile melodia schumanniana, queste voci invisibili che a volte vengono dall'altro mondo, sono voci che talvolta nascono all'interno di noi e che dovremmo imparare ad ascoltare.

Queste sono frasi scritte nella disperazione benché dalla disperazione possa nascere la speranza, mentre mai la speranza può nascere dall'indifferenza, dalla freddezza ghiacciata dei nostri cuori, da quella solitudine ghiacciata che le parole portano con sé, che invece il linguaggio del silenzio cerca di far rivivere e rievocare.

Ora sono le nove e mezzo. Rimarrò a questa scrivania fino a mezzogiorno. Petali di rosa sono sparsi fra i miei libri. Una rosa gialla si è schiusa e mi fissa grande e spalancata.

Questa immagine poetica nasce dal silenzio che c'è *in una rosa gialla grande spalancata*.

Le parole non sono soltanto strumenti per la comunicazione, il colloquio, il dialogo, anche e soprattutto sono strumenti di comunicazione quando sono accompagnate dal silenzio. In fondo le parole nascono dal silenzio, muoiono nel silenzio. Mentre le parole hanno una loro immediata compattezza e sono sufficientemente comprensibili, le parole del silenzio richiedono un grande silenzio interiore, richiedono la capacità di cogliere, al di là

delle parole, delle cose che ascoltiamo e che diciamo, un retroterra fatto di inesprimibilità, di indicibilità. Guai se volessimo illuderci di poter trasferire sempre l'indicibile, cioè il silenzio, in parole, l'inesprimibile in parole.

L. Wittgenstein ha scritto: «non parlare, guarda» cioè non trasformare le emozioni, il dolore, la sofferenza, il patire, la gioia che vengono vissute, in parole. Il linguaggio del corpo che si esprime nello sguardo, nei volti, a volte nelle lacrime, nella solitudine di occhi che si chiudono e che rifiutano il confronto e il colloquio, è talvolta la sola risposta possibile al dolore.

Il silenzio costituisce anche una delle esperienze fondamentali dell'espressione poetica, che a volte è una condizione *sine qua non* per cogliere l'indicibile, per rendere meno ampia l'area dell'indicibile. Il linguaggio della poesia è in fondo un linguaggio del silenzio, comunque linguaggio della parola, ma di una parola talmente debole, sommessa, che ci consente di cogliere qualcosa di profondo che vivono le persone con le quali siamo in colloquio.

Il mistero della relazione, della comunicazione, sta nel fatto che le cose che diciamo non sappiamo quali risonanze destino negli altri, ma il solo modo per avvicinarci e per rendere meno dilagante questa area di incomprensione che spesso separa una persona dall'altra, consiste nel riconoscere il valore del silenzio in noi, che cosa si anima in noi, quali parole nascano in noi, perché solo dopo che riconosciamo queste parole, questi silenzi in noi, allora possiamo anche gettare qualche ponte che metta in comunicazione l'esistenza e il destino di ciascuno di noi con l'esistenza e il destino degli altri.

La grande rivoluzionaria metamorfosi che il messaggio cristiano ha portato nel mondo è stata, certo, quella di aver messo in discussione l'insignificanza di tutto ciò che facciamo guardando soltanto al nostro orizzonte, senza immergerci continuamente in questo dialogo infinito con gli orizzonti di senso che vivono negli altri. Mai potremmo cogliere fino in fondo la misura di una tristezza, di un'angoscia, di una speranza infranta, di una morte volontaria che magari è nascosta, invisibile, inafferrabile da ogni punto di vista, e si nasconde in un fragile linguaggio delle parole.

Senza questo dialogo senza fine con il silenzio – dialogo che può vivere in ciascuno di noi – e che ci consente allora di cogliere non le apparenze, che appaiono magari sfolgoranti, ribalte sempre accese, maschere che talvolta segnano il destino apparente delle persone che incontriamo, se conosciamo il linguaggio del silenzio in noi sapremo cogliere invece, al di là di queste celanti maschere, una ferita profonda, inenarrabile, un'angoscia e una sofferenza che possiamo riconoscere nella loro disperata richiesta d'aiuto.

Guarire le ferite dello spirito senza lasciare cicatrici, questa è forse una delle più belle immagini che sarebbe bello realizzare nell'incontro con gli altri, aiutando a far sparire lo spessore delle tenebre che a volte si trova nelle anime, non generate dalla volontà di fare il male, ma generate a volte dai fantasmi del dolore e della sofferenza. Alle ferite dello spirito non possiamo avvicinarci con le parole inutili, stanche, formali; se solo ci avviciniamo alle persone sofferenti con le parole profonde che escono dal cuore e dal profondo silenzio, queste parole riescono a curare le ferite dell'anima turbata e sofferente.

Talvolta il silenzio è mutismo. Si tace perché non si vuole comunicare nulla, il silenzio autentico invece è sempre comunicazione di qualcosa. Il cardinal Clemens August von Galen di Münster è stato fra i pochi in Germania a rompere il silenzio nell'agosto 1941 e a prendere le difese degli ammalati psichiatrici che venivano condannati a morire nei campi di sterminio perché portatori di handicap e considerati come gusci vuoti incapaci di parole, come portatori di silenzio inutile. Un tempo negli ospedali psichiatrici esistevano pazienti che venivano murati vivi dalla non-parola degli infermieri, dei medici, degli inservienti. Si coglieva allora un silenzio terribile in quelle sale immense in cui vagavano i pazienti come ombre.

3. Le cifre del silenzio in poesia

Il linguaggio di Rilke o di Hölderlin è luminosissimo e oscuro, sembra un ossimoro, ma le parole sono talvolta luminose e oscure, quando riescono a superare il livello della superficie cercando di cogliere il nocciolo segreto che è quello dell'indicibile, del silenzio.

Le poesie più belle di Hölderlin nascono quando le parole e il silenzio vivevano in lui con eguale intensità, senza che le parole fossero sgominate dal silenzio. Negli anni tra il 1802 e il 1806 (nacque nel 1770), l'espressione poetica di Hölderlin si è fatta la più alta e la più sconvolgente possibile. Sono gli anni in cui l'esperienza psicotica, che portò angoscia e sofferenza senza limiti, ha dato alla sua poesia le risonanze incalcolabili che ancora adesso destano sgomento, ma ci fanno cogliere fino in fondo i confini della com-

prensione e della conoscenza di quello che noi siamo e della condizione umana. Poi questa fiamma divorante della follia, che si è accompagnata alla sua genialità poetica, si è spenta e negli ultimi anni della sua vita, dal 1806 fino al 1843, era finito il linguaggio delle parole e il linguaggio della creazione poetica. Il silenzio scese in lui. Continuò a scrivere alcune poesie definite "poesie della torre", così chiamate perché visse negli ultimi anni della sua vita in una torre, la casa di un falegname di cui fu ospite per circa trentasette anni, ma, senza le luci sfolgoranti della creatività, per Hölderlin le parole sono il bene più arrischiato che sia stato donato alla condizione umana.

(Quando ci incontriamo con un paziente, con un ammalato all'ospedale o con un malato terminale, quanta tentazione c'è di parlare, di riempire i vuoti apparenti del silenzio, senza renderci conto come al silenzio di chi sta male, non può se non contrapporsi un silenzio che parli in ciascuno di noi. Le parole allora diventano le parole inutili che non aiutano più).

Questo è Rilke nella poesia *Il silenzio*:

> Ogni mio minimo movimento lascia
> nel serico silenzio un'impronta visibile,
> l'emozione più lieve si imprime incancellabile
> sul teso schermo della lontananza.

Quanta vicinanza sappiamo realizzare nel silenzio, la vicinanza reale non sempre si riesce a mantenere viva e palpitante con la parola. La vicinanza e la lontananza fra le persone talvolta si misurano attraverso il silenzio e la parola. Esse possono essere strumenti che avvicinano o che allontanano alternativamente.

Al ritmo del mio respiro si alzano
e si abbassano le stelle.

Respiro significa anche silenzio, il linguaggio del corpo che tace di cui ho parlato, le stelle che stanno nel cielo e che si abbassano e si innalzano a secondo del respiro che noi abbiamo, è il respiro di vita, il respiro è l'impronta friabile del linguaggio del silenzio.

Alle mie labbra si abbeverano i profumi,
e riconosco i polsi
di angeli remoti.

Qui ci addentriamo nella enigmatica creatività rilkiana, questi *angeli remoti* colti nel silenzio.

Sono quello che penso, solo Te
non vedo.

Il silenzio delle parole che diventa anche il silenzio di Dio. Qui si può cogliere il desiderio di Dio espresso da Rilke. Il silenzio di Dio che a volte è infinitamente più intenso, infinitamente più visibile, infinitamente più udibile, che non le molte e inutili parole che attribuiamo a Dio e che non sono le Sue. Non solo nelle poesie di Friedrich Hölderlin e di Rainer Maria Rilke, ma anche in quelle di Georg Trakl, questo grande poeta austriaco morto suicida a ventisette anni nel 1914 e divorato nella sua vita da un'angoscia senza fine, si rispecchiano nella loro fulgida e tragica bellezza le cifre evanescenti e inafferrabili del silenzio, nelle quali si adombrano i rimpianti e le nostalgie,

la tristezza e l'infinitudine dell'angoscia, il fascino stregato della morte e del suicidio.

Da un bel libro di Ida Porena vorrei stralciare qualche considerazione sul silenzio in Trakl: «Se mettiamo per ora tra parentesi qualsiasi riferimento biografico per non farci trascinare dalla sua obiettiva tragicità, e ci poniamo in ascolto del testo, la prima cosa che ci colpisce è il silenzio che compenetra questi versi e la struttura. Le immagini trakliane emergono dal silenzio e noi le incontriamo a nostra volta in silenzioso ascolto».

Il discorso intuitivo e sismografico di Ida Porena ci aiuta a cogliere, in queste sue ulteriori riflessioni, le linee fragili e dolorose, lampeggianti e crepuscolari, del pensiero poetante di Trakl, immerso nel silenzio della contemplazione e della disperazione.

Solo muovendosi nel folto del *Gedicht* trakliano possiamo avvertire la concretezza delle figure che lo costellano. Sono figure di un'umanità dolente, visi divorati da lebbra e putredine, angeli lividi, madri, figli, sorelle, figure incerte di adolescenti. Avvertiamo la concretezza della loro epifania, ritagliata in una natura che è sempre testimone del loro apparire. La concretezza per esempio, di musi immobili di animali, "occhieggianti nel verde" o "sanguinanti tra i cespugli", che guardano con infinita mestizia, mentre sul loro sguardo cadono palpebre pesanti. Cosa chiede questo sguardo muto? A chi si indirizza il loro cenno?

Sono immagini palpitanti di vita, benché luminosissime e oscure nella loro complessa ed enigmatica interpretabilità. Sono immagini che rinascono dal silenzio immemoriale del cuore e che non possono essere ascoltate se non nel silenzio. Sono immagini che si aggrappano a cia-

scuno di noi senza più lasciarci, ombre che sgorgano da mondi ignoti di insondabile profondità, da una regione archetipica della psiche, che è captata dalla capacità ordinatrice della scrittura. Sono immagini ardenti e fiammeggianti, strazianti e attonite, fragilissime e friabili, umbratili e dilaniate dalla luce, dal silenzio.

Cosa dire ancora del silenzio come cifra segreta della poesia trakliana? Da un libro di Grazia Pulvirenti:

> Il canto di Trakl, distillato di angoscia e dolore, vive nella dimensione del silenzio, la poesia, strutturata sul silenzio delle pause, sul silenzio del non detto, è evocazione dell'assenza, della fine, del nulla, e a un tempo, epifania di una sfera ineffabile, al di là del reale, oltre la soglia di pietra dell'umano dire e divenire. In questi altissimi momenti, la parola di Trakl, espiazione imperfetta di colpe ancestrali e storiche, è paradossale armonia dissonante, coincidenza di silenzio e suono, morte e vita, tenebra e luce, il precipitare del tempo e il cristallizzarsi dell'onda gelida dell'eterno [*Lamento* II], è il muto grido dell'uomo, è il flauto della luce… il flauto della morte. [*Verwandlung des Bosen/Metamorfosi del male*].

Il silenzio, come la tristezza e l'angoscia e il dolore, si delineano nella loro significazione tematica di una poesia fra le più alte del Novecento, sigillata dalla malattia e dalla disperazione ma non, forse, dalla completa eclissi della speranza che, lacerata e frantumata, non si spegne in essa del tutto.

4. L'ascolto del silenzio

Cosa si nasconde nel silenzio di una paziente, o di un paziente, che chieda aiuto e non voglia o non possa espri-

mere con parole (con parole che si disfanno e si fanno di carta quando siamo nel dolore) la sua inquietudine e la sua angoscia, le sue paure e le sue illusioni, la sua tristezza e il suo desiderio di morire?

Non è facile, e talora è impossibile, ascoltare e decifrare i significati che ogni silenzio ha in sé e che riemergono, in fondo, solo quando l'intuizione (questa conoscenza intuitiva, rabdomantica e inafferrabile, che nella vita si alterna con la conoscenza razionale) ci aiuta a cogliere il senso enigmatico di uno sguardo e di un sorriso, di una increspatura dell'anima e di un gesto inatteso.

Il silenzio, non solo quello delle sirene (la parola sfolgorante di Franz Kafka: «ma le sirene hanno un'arma ancora più terribile del loro canto, ed è il loro silenzio. Non è mai accaduto, ma forse non è del tutto inconcepibile, che qualcuno si possa salvare dal loro canto, ma dal loro silenzio certo no»), lascia intravedere ombre di ambiguità e di mistero, di fascinazione e di sfida, di salvezza e di disperazione, che dovremmo saper decifrare.

Come distinguere il silenzio, che nasce da una profonda depressione nella quale gli orizzonti della vita si oscurano, risucchiati dal richiamo inarrestabile della morte volontaria, dal silenzio che nasce invece dalla timidezza e dal desiderio di solitudine, come la sola zattera sulla quale imbarcarsi e salvarsi? Come distinguere ancora il silenzio che nasce dal deserto delle emozioni, che talora contrassegna una esperienza psicotica (schizofrenica) nella sua perdita di ogni speranza e di ogni illusione, dal silenzio che rinasce in una paziente, o in un paziente, dalla nostra incapacità d'ascoltare e di inserirsi in una relazione terapeutica sincera e spontanea?

Certo non dovremmo mai lasciarci trascinare dall'impazienza e dalla fretta, dalla smania e dalla leggerezza, ad aggredire il silenzio e a cercare di infrangerlo: senza intuire ed intenderne le ragioni e le motivazioni. Costa fatica accogliere il silenzio come espressione di una apparente impossibilità al colloquio e al dialogo terapeutico, e costa fatica attendere che il silenzio si attenui e poi magari si esaurisca: ma dopo tanto tempo, e nondimeno, nella solitudine in cui ciascuno di noi si trova dinanzi a ogni paziente murato nel suo silenzio, è necessario ascoltare e interpretare senza fine.

Nelle sue forme d'espressione il silenzio si costituisce allora come un'esperienza psico(pato)logica e umana che oscilla vertiginosamente nei suoi motivi e nei suoi significati. Solo se ciascuno di noi si confronta con la solitudine e la disperazione, con la dissolvenza della parola e la nostalgia perduta di un incontro, che si fondono negli enigmi del silenzio, in un'attitudine interiore capace di una vicinanza adeguata all'indifesa fragilità delle pazienti e dei pazienti, e contestualmente di una distanza rispettosa delle loro libertà e delle loro sensibilità, è possibile avviarsi a una qualche comprensione del loro silenzio. Ma, in ogni caso, è necessario attendere, lasciare che i pazienti e le pazienti non siano frantumati nel loro silenzio; ed è ancora necessario tacere con loro, non fare magari nulla e scambiarsi qualche sguardo che è così importante nel fondare a volte una relazione interpersonale dotata di valore terapeutico. Nel silenzio, e non solo in psicoterapia e in psichiatria, si possono ascoltare voci segrete, voci che giungono da un altrove misterioso, voci dell'anima, che sgorgano dalla più profonda interiorità e che portano con sé,

sia nell'*autre monde* della sofferenza e dell'angoscia sia nel nostro mondo, risonanze emozionali palpitanti e vive.

Nella caleidoscopica realtà del silenzio s'intrecciano motivi contraddittori e dilemmatici, e fra questi il desiderio di solitudine: la nostalgia della grande solitudine interiore che Sören Kierkegaard ha delineato in uno dei suoi testi più belli e stregati, dal quale vorrei stralciare qualche frammento:

Nel bosco di Grib c'è un posto che si chiama Angolo degli Otto Sentieri, lo trova solo chi lo cerca attentamente, poiché nessuna carta lo riporta. Persino il nome sembra contraddittorio, giacché come può l'incrocio di otto sentieri formare un angolo, come può ciò che è pubblico e frequentato conciliarsi con ciò che è appartato e nascosto? Eppure è così: vi sono veramente otto sentieri, ma molto solitari; lontani dal mondo, nascosti, dissimulati, si arriva nei pressi di un recinto che si chiama Recinto della Sfortuna. La contraddizione del nome rende il luogo ancor più solitario, proprio come la contraddizione rende sempre solitari.

La tristezza, la malinconia, ha segnato radicalmente la forma di vita kierkegaardiana; in queste parole, che fanno risplendere le luci e le ombre del silenzio e della solitudine, mi sembra di cogliere la nostalgia e il desiderio di silenzio che si nascondono davvero in ogni esistenza malinconica: almeno in qualche sua stagione.

L'esigenza di solitudine e di silenzio, che non è estranea alla malinconia, si coglie ancora in questo ultimo frammento tematico:

O spirito gentile, che abiti in questi luoghi, grazie per aver protetto la mia quiete, per le ore trascorse inseguendo le rimembranze,

per il tuo nascondiglio, che io chiamo mio! La quiete si estende come un'ombra man mano che cresce il silenzio: che magico incantesimo! e com'è inebriante quella pace! Quale che sia la rapidità con cui l'ubriaco porta alle labbra il bicchiere, la sua ebbrezza non cresce rapidamente come quella che viene dalla quiete, che aumenta ogni secondo. Ma il contenuto di quel bicchiere inebriante non è che una goccia a confronto con il mare infinito del silenzio, a cui bevo io.

Non si può insomma ascoltare e interpretare il silenzio di una persona, malata o non malata, senza ricordarsi delle molte stratificazioni semantiche ed emozionali del silenzio: del suo sconfinare dall'angoscia alla tristezza, dall'inquietudine del cuore alla nostalgia della solitudine, dal rifiuto della comunicazione al desiderio lacerante della comunicazione, dalle ceneri della disperazione alle braci della speranza.

Ascoltare, e interpretare, il silenzio come una delle premesse al colloquio.

Bibliografia

E. BORGNA, *Le intermittenze del cuore*, Feltrinelli, Milano 2003.

E. HILLESUM, *Diario*, Adelphi, Milano 1985.

F. HÖLDERLIN, *Tutte* le *liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001.

F. KAFKA, *Aforismi di Zürau*, Adelphi, Milano 2004.

S. KIERKEGAARD, *Stadi sul cammino della vita*, Rizzoli, Milano 1993.

I. PORENA, *La verità dell'immagine. Una lettura di Georg Trakl*, Donzelli, Roma 1998.

G. PULVIRENTI, *Oltre la scrittura*, Campanotto, Pasian di Prato 2002.

R.M. RILKE, *Poesie I (1895-1908)*, a cura di G. Baioni, Einaudi-Gallimard, Torino 1994.
G. TRAKL, *Poesie*, a cura di G. Pulvirenti, Marsilio, Venezia 1999.

Eugenio Borgna è psichiatra e libero docente all'Università di Milano.

ANNAROSA BUTTARELLI

Emily Dickinson: «La mia dimora è nel possibile»

1. Premessa

Eugenio Borgna ha fatto quasi un'introduzione a quanto sto per dire, perché quando si parla di poesia e la si accosta al silenzio, accade come un cortocircuito che quasi dovrebbe indurre a tacere, perché il tema coincide massimamente con la cosa. Il silenzio di cui ha parlato il professor Borgna coincide con l'essere poeti, essere capaci di stare in un atteggiamento poetico nei confronti delle cose, del mondo, delle esperienze interiori.

Il punto stesso del silenzio è la scrittura. Sviluppare un tema mettendo insieme questi due lembi è come non potere parlare ancora, a meno di procedere obliquamente, come mi accingo a fare.

2. Tema

La produzione di Emily Dickinson è vastissima, sono 1775 i suoi componimenti poetici, significa un mare immenso di pensiero, di esperienze, di suggestioni difficilmente dominabili. Infatti la sua poesia è difficilmente spiegabile e spiegata. Non è di quelle poetesse che si possono facilmente commentare e lo sanno tutti i critici che l'hanno accostata.

Ancora oggi è considerata tra le creatrici di poesie più sfuggenti a ogni definizione, a ogni interpretazione.

Questa figura è molto interessante e affascinante anche per come è vissuta. Emily Dickinson è stata una "murata viva" che ha scelto liberamente di esserlo. Sapete che nel Medioevo c'erano delle donne che volevano essere murate in celle nel cuore della città, cementate dentro una stanza in cui c'era una semplice apertura da cui ricevevano il cibo, per una testimonianza che oggi sarebbe difficile capire e interrogare. Anche Emily Dickinson potrebbe essere accostata, ed è stato fatto questo accostamento qua e là, a un tale modello di vita femminile. Si dice che soffrisse di agorafobia, ma questo non è affatto provato; se anche fosse vero, l'invenzione simbolica che lei ha costruito intorno a questa probabile (ma non certa) sofferenza, è talmente geniale e risolutrice di un'esistenza, perché questo stare isolata l'ha fatta diventare in qualche modo ciò che è diventata, una grande poetessa, una donna pensante.

Come ho premesso, non è possibile aggiungere direttamente concetti a quelli che hanno già tentato di descrivere il rapporto tra poesia e silenzio, perciò ho fatto una scelta: trattare di Emily Dickinson e del silenzio in due direzioni, connesse una all'altra. La prima direzione consiste nel posizionare la lettura che vi farò, nell'offrire un discorso introduttivo a un modo di intendere la sua poesia e il suo silenzio. In secondo luogo, cercherò di individuare alcune pratiche di Emily Dickinson per mostrare il suo modo unico per rivelare il silenzio. E "ri-velare" è la parola chiave da intendere nel suo senso etimologico e intuitivo: togliere il velo per rimetterlo, per avere il senso vicino a quello di rivelazione. Il velo del silenzio attraver-

so la poesia viene sollevato e c'è una rivelazione che induce a ritornare a una forma di rapporto misterioso con quel bacino di senso che è il silenzio.

3. Posizione

La posizione da cui parto è anche una proposta di lettura che faccio: accostarsi alla scrittura di Emily Dickinson come se fosse una scrittura mistica. Voi sapete che i mistici e le mistiche fanno molto frequentemente il passaggio da una scrittura autobiografica, esperienziale, "confessione" come direbbe María Zambrano,[1] a una scrittura poetica in senso stretto.

Da questo momento in poi considero la scrittura di Emily Dickinson come poesia mistica. Faccio riferimento alla parola *mystikòs* che non vuol dire solamente "aprire e chiudere la bocca", ma significa anche "limitare", "soglia del dentro e fuori", il punto che segna il passaggio continuo fra il dentro e il fuori, il passaggio continuo dal silenzio alla parola e viceversa. I mistici, i poeti, sarebbero questi custodi della soglia che fanno la spola continuamente al di qua e al di là.

La mistica di Emily Dickinson rientra nel solco del pensiero negativo che disfa i sensi e i significati già dati per andare a ritrovare la rinascita del senso e dei significati di ciò che si dice e, prima ancora, di ciò che si scrive. I custodi della soglia usano la scrittura poetica per svolgere il loro compito.

C'è in Emily Dickinson una tensione, nella vita prima ancora che nella scrittura, in questa direzione, nel disfare

continuamente significati, certezze, non per arrivare alla soglia nichilistica, all'esito di una negazione assoluta, ma per arrivare a una forma di rinascita. La figura dell'aquila che ha usato spesso Eugenio Borgna illustra bene questo lavoro della mistica negativa. Oltretutto l'aquila è una figura che ricorre spesso nella scrittura mistica medievale. L'aquila compie picchiate verso il terreno dove sembra schiantarsi, poi fa risalite altrettanto vertiginose.

Mistica e poesia sono espressione di uno stesso lavoro fondamentale: *dire per non dire niente*. Non è solo un gioco di parole, ma deve essere inteso nel doppio senso che possiamo percepire di questa frase. Dire per non dire niente, cioè per tacere, per ritrovare la soglia di cui vi ho parlato prima, ma anche per dire qualcosa, per strappare qualche cosa a questo sfondo di silenzio che viene cercato con una determinazione, prima di tutto, di postura esistenziale. Tanto che si può parlare di un esercizio infinito di reperimento di parole abbastanza adeguate, come nel caso della scrittura mistica, che continuamente dichiara la propria inadeguatezza, dopo tutto il lavoro che i mistici fanno per scrivere quello che scrivono. Le parole trovate sono un poco più adeguate nel caso della poesia, perché la poesia si dà una via d'uscita maggiore che è quella anche di un dire che non è discorsivo, che non intende in nessuna maniera agganciare le cose attraverso le forme della razionalità dialettica.

In comune con la mistica Emily Dickinson ha modalità di relazione con l'altro terribili e liberatorie insieme. Bisogna abituarsi ad ascoltare e a parlare per ossimori nel caso della poesia e della mistica, bisogna abituarsi ad accostarsi a reperire il significato di queste scintille che sca-

turiscono da espressioni, parole ed esperienze che sembrano inaccostabili.

Ad esempio, c'è sicuramente per Emily Dickinson un'esperienza terribile e liberatoria nel tentativo di rapporto con il Dio nascosto. Qui c'è un'altra legittimazione a parlare di Emily Dickinson come di scrittrice mistica, perché c'è la presenza del Dio nascosto dentro la sua poesia, e questo Dio a cui lei fa riferimento è un Dio che non parla.

Lo si può cogliere nella poesia n. 338 (le sue poesie sono numerate e le date della loro composizione sono controverse):

> So che Egli esiste.
> In qualche luogo – in Silenzio –
> Ha nascosto la sua vita preziosa
> Ai nostri occhi grossolani.
>
> È il gioco di un istante.
> È un'amorosa Imboscata –.[2]

La relazione con Dio è sigillata dal suo silenzio. Di Dio si deve parlare in forma ossimorica, di "presenza-assenza", come fanno i mistici negativi, di assenza che diventa presenza perché è talmente segnata l'assenza da rendere l'Invisibile, il Silente, presente, in un lavoro infinito di vita, di ascolto. Un Dio assente significa un Dio silenzioso, significa spingere a un ascolto estremo, faticoso e drammatico chi desidera riuscire a cogliere qualche parola di questo Dio che si nasconde ai nostri occhi grossolani. I nostri occhi grossolani non hanno alcuna possibilità di esercitare quello che la filosofia occidentale invece

induce continuamente a fare, cogliere con la vista, guardare per capire, non essere certi di niente se non guardando, se non cogliendo con la vista.

Affinché però il silenzio non diventi mutismo, cioè non diventi quel niente assoluto da cui né mistici né poeti intendono essere sopraffatti, allora la ricerca della mistica è la ricerca di un contatto istantaneo; avete sentito che nella poesia citata si parla di "un istante" che è una misura preziosa per capire molta filosofia mistica. L'istante è una misura di tempo che in realtà è un extratempo, è una rottura della continuità del tempo lineare. L'istante può contenere la ricerca di un contatto, di un'intuizione, di un sospiro, quell'alito di vita che viene dopo che il respiro è sospeso in un tentativo di ascolto. Una lama di luce, si potrebbe dire, mai una luce piena, l'apparire di un nome. I nomi sono lame di luce.

C'è qualcosa di ineffabile in questo Dio silenzioso, ma non è indicibile in maniera assoluta. È ineffabile ma non indicibile, e tradurre la sua relativa dicibilità, per quanto inadeguatamente, è compito della scrittura, *è il suo inizio e la sua fine*. Questo è il sigillo del compito poetico, della responsabilità poetica, iniziare e finire nel tentativo di dire qualche cosa. *Dire per non dire niente*.

C'è un'altra comunanza con la scrittura mistica da parte di Emily Dickinson: l'impegno a deconcettualizzare il linguaggio, a svuotarlo di concetti, togliergli la fissità della presenza centrale del concetto, cioè del guadagno teorico definitivo che è racchiuso e rappresentato nella concettualizzazione. Quando la filosofia fa il passaggio nel concetto è come dire che ha finito un percorso di ricerca. Però chi trova il modo di concettualizzare i propri

pensieri, ritiene di doverne difendere la relativa stabilità e questo significa tutta una serie di altre strategie discorsive che tentano di blindare questi guadagni.

L'impegno mistico e poetico per avvicinare il Dio nascosto che tace, che non si esprime certo attraverso discorsi o pensieri, è quello di abituare il pensiero a non affezionarsi alle concettualizzazioni, ai guadagni definitivi, e quindi a svuotare continuamente anche dei significati conosciuti le parole che usiamo, in modo da creare un ambiente interiore più libero, più spazioso, più aperto alla ri-significazione delle parole.

Lo svuotamento concettuale della scrittura sarebbe chiamato da Angela da Foligno (una mistica eccezionale che non ha scritto mai, ma che ha dettato al suo confessore con il quale spesso litigava perché non riusciva a tradurre bene ciò che gli diceva) il *nihil incognitum*, il nulla che non si conosce. Siamo padroni di nulla, il nostro pensiero in un certo senso afferra nulla, un altro nome del Dio nascosto. Sarebbe questa la strada anche di Emily Dickinson che, come mistici e mistiche si è fatta "costituire" dalla sua scrittura unica: scrivere è il modo per completare una metamorfosi soggettiva.

4. Pratiche di scrittura

Possiamo vedere alcune pratiche di scrittura importanti anche perché tengono unito ciò che troviamo nei versi delle poesie e ciò che Emily Dickinson ha davvero testimoniato con il suo modo di mettersi in relazione con le persone che l'hanno incontrata da viva, e poi anche con

noi che siamo qui, dato che aveva intuito la durata eterna del valore della sua poesia. A dire il vero (e per entrare in argomento), ebbe un lettore critico letterario a cui si era rivolta per essere autorizzata a pubblicare. Questi le aveva detto che, in ciò che aveva scritto, non c'era nulla degno di pubblicazione. Emily obbedì a questo critico, ma restò consapevole che la sua poesia non sarebbe tramontata presto e continuò a scrivere pur mettendo da parte l'ambizione di rendere noto il suo lavoro.

L'obbedienza è, per l'appunto, una pratica che caratterizzò la Dickinson. Tutte le mistiche e quelle mistiche che si facevano murare vive, come dicevo prima, hanno trovato la maniera di esercitare questa virtù, che potremmo anche definire una "pratica esistenziale": l'obbedienza ai limiti imposti dall'epoca in cui si vive, ma anche obbedienza alle relazioni di autorità, dato che la poetessa si era legata a una relazione di autorità con questo critico di cui si fidava. Obbedì ma conservò la fedeltà alla sua ispirazione. In questo c'è qualcosa di molto importante che ha a che fare con la pratica del silenzio: obbedire infatti è propriamente una pratica del silenzio perché nell'obbedire si mette a tacere qualcosa che schiamazza spesso: la propria volontà. La volontà nell'obbedienza tace.

Anche obbedienza e "possibile" sono legati insieme. L'obbedienza mette in grado di avere la rivelazione del possibile perché entra in relazione con l'invisibile interno alla realtà vivente (invisibile è anche ciò che sta in silenzio), ciò che normalmente non siamo in grado di cogliere a causa del fatto che viviamo e pensiamo facendo conto sul visibile e su ciò che consolida la visibilità, cioè gli apparati concettuali. Il "possibile" è un invisibile, un silente del rea-

le. Per arrivare a filosofare sul possibile, bisogna cercare parole obbedienti alla realtà invisibile per cercare di farla parlare, per farla diventare vicina a noi, e soprattutto per riconoscere la sua esistenza. Per fare questo occorre deporre molte cose, tra cui la volontà dominatrice del reale.

Fra le pratiche di scrittura di Emily Dickinson una delle più perspicue è l'uso dell'*allegoria*, una forma metaforica, ma è una metafora prolungata, non si scioglie mai in quello che le metafore fanno normalmente, cioè trasferire significati da un campo a un altro, da un livello di esperienza a un altro livello. Invece l'allegoria inizia un movimento che va verso l'infinito, anzi mantiene il velo di infinito della metafora senza svelare esattamente il campo che vuole metaforizzare. Tiene il velo per il suo lembo, si potrebbe dire, lo trascina prolungatamente e ci porta con sé fino alla fine del percorso. Non trasferisce, ma ri-vela, cioè continua a mantenere velato ciò verso cui ci porta con l'intuizione. Così, a rigore, non potremmo permetterci di interpretare, ma farci solo trasportare dall'immaginazione creatrice verso una speciale comprensione delle cose.

Proseguiamo. Gli inizi della poesia di Emily Dickinson hanno radici nell'oralità. Era di cultura protestante, è stata cresciuta nell'innologia protestante, è stata frequentemente a contatto con canti molto eseguiti nella sua epoca (1830-1886). C'è una metamorfosi nella sua scrittura poetica fino a che diventa, per l'appunto, unica e misteriosa: riesce a conservare e a trasformare la matrice orale, tanto che si è parlato di lei come dell'inventrice di un'estetica musicale nuova. Sembrerebbe che la sua versificazione costruisca un nuovo modo di fare e di ascoltare la musica. Sappiamo che la buona scrittura è sempre modulata musicalmente, ma

qui accade qualche cosa di unico e misterioso, l'estetica musicale di Emily Dickinson si conforma sulla "dissonanza" e non sull'armonia. Parte da una forma ricalcata sull'innologia protestante ma si trasforma, diventa un cantare dissonante, cioè un modo di parlare che crea (e qui è il punto che ci interessa) una forma di cortocircuito nella lettura, nella comprensione, nel ritmo, in grado di produrre l'effetto di silenzio molto percepibile all'interno della sua poesia.

La musica dissonante di Emily Dickinson rende conto molto bene della lotta tra la parola e il silenzio attraverso le seguenti pratiche di scrittura:

1. L'uso dei trattini quasi incisi tra una parola e l'altra, o tra coppie di parole, come si vede bene nella poesia n. 413, poesia di rivolta contro il Paradiso, contro il Cielo così come è stato rappresentato dalle religioni, un Cielo che non piace a Emily Dickinson:

> Perché là è domenica – sempre –
> E l'Intervallo – non viene mai –.[3]

L'*Intervallo* qui è un nome di questa lotta con il silenzio che verrebbe coperta, spazzata via dal "troppo pieno" dei cieli descritti e proposti dalle religioni sistematiche che non conoscono più intervallo, che non conoscono questo sprofondamento nel trattino. Questo uso del trattino è comune a un'altra grande poetessa, Marina Cvetaeva, è un'altra autrice che usa questa parola in modo incredibilmente simile ad Emily Dickinson, per obbligare chi legge all'*Intervallo*, così come lo usa Emily Dickinson, con la I maiuscola. Intervallo è silenzio, respiro, scossa, lampo, intuizione, aurora di senso.

2. Una seconda pratica per costruire questa dissonanza, è quello di *procedere per differenza* (*difference*). Ci sono almeno due poesie che contengono la parola *difference*, tradotte in modo molto diverso da Bianca Tarozzi e da Marisa Bulgheroni. In genere le traduzioni italiane di Emily Dickinson sono eccellenti, ma voi sapete che le traduzioni dipendono sempre dalla posizione da cui si parte, ecco perché è importante sapere da che posizione si parte quando si dice qualche cosa in questo ordine di discorsi. Le due poesie dove compare la parola *difference* sono la n. 258 e la n. 1068, e sono molto citate, perché la parola inglese è praticamente intraducibile, e infatti viene usata da Emily Dickinson in modo misterioso.

Nella n. 258 si legge nella traduzione della Bulgheroni:[4]

> Una celeste piaga
> ci dà, senz'altro segno
> che il tramutarsi intimo [*internal difference*]
> di ogni significato.

La traduzione letterale sarebbe "l'interna differenza". Bianca Tarozzi[5] invece traduce:

> Una Celeste Ferita, ci infligge –
> Di cui non si trova cicatrice,
> Se non un sentirsi diversi dentro, [*internal difference*]
> Dove sono i Significati –.

La n. 1068 parla addirittura di una «differenza druidica» (*Druidic difference*). Capite che è difficilissimo comprendere che cosa possa voler dire Emily Dickinson con questa espressione «differenza druidica». Ma della n. 258 a me risuona senz'altro più interessante la traduzione

di Bianca Tarozzi perché rende evidente l'indissolubile legame tra la ricerca di significati nella scrittura e l'esperienza del senso della differenza, patito interiormente. Differenza tra sé e sé, tra sé e Dio, tra sé e le cose, ecc. L'importante è anche capire questo: il nome "differenza" va insieme alla dissonanza di cui parlavo prima. La poesia mistica del negativo crea effetti di questo tipo: strappi all'armonia che impone con queste discese improvvise nel nonsenso patito e nella implosione dei significati che si ricostruiscono per differenza, nascendo da una ferita. La poesia n. 258 mostrava l'esperienza di lotta con il silenzio in cui accade qualche cosa per cui là dove ci sono i significati, nel profondo, le formazioni granitiche che opprimono le parole sono trasformate drammaticamente. L'interiorità di chi vive questa discesa implosiva nell'"Intervallo" dove il trattino sospende il respiro, si trova a dover attraversare un cambiamento improvviso per differenza con ciò che nasce di nuovo al senso e che ferisce ciò che era graniticamente depositato all'interno di noi.

I nomi trovati da una poesia come quella di Emily Dickinson per dire questa lotta col silenzio, sono: *taglio*, *piaga*, *ferite* forse intese come *feritoie*, cioè come luoghi di passaggio del nuovo significato.

3. Questa lotta è ulteriormente portata avanti attraverso il progressivo affermarsi della nominazione: lampi di luce, lame di luce che sono i nomi. I nomi, nella poesia di Emily Dickinson, costituiscono spesso quasi l'intero componimento, come per la n. 668:

> La «Natura» è quel che vediamo –
> La Collina – il Pomeriggio –
> Lo Scoiattolo – l'Eclisse – il Calabrone –

No – la Natura è il Cielo –
La Natura è quel che sentiamo –
L'Uccello Canterino – il Mare –
Il Tuno – il Grillo [...].[6]

È bene conservare la maiuscola nelle traduzioni per segnare l'evento del nascere del nome nuovo che stabilisce una nuova relazione con la realtà, dapprima silenziosa perché tutta affondata in quel trattino, in quella implosione, in quella discesa a contatto con il Dio nascosto.

La realtà silenziosa viene fatta parlare ascoltando il *nome* da lei stessa suggerito. C'è ancora una cosa importante da sapere (io sono stata istruita in questo da María Zambrano in maniera irreversibile): "trovare il nome" non è un'esperienza riservata solo ai poeti e ai mistici, ma si tratta di esperienze praticabili da ciascuno di noi se riusciamo a comprendere le pratiche di cui stiamo parlando, o comunque metterci su questa via. La realtà misteriosa viene fatta parlare con il gesto della nominazione, come quando si battezza. Nel battesimo forse c'è un'eco di questa dimenticata esperienza: capacità di dare il nome a qualcosa perché prima lo abbiamo ascoltato, perché qualcosa lo ha suggerito. Questo andare in fondo al trattino ha come dono di portare in superficie, nella superficie della scrittura, il nome che si è ascoltato.

5. Pratiche di vita

Ora parlerò di alcune *pratiche esperienziali* poetico-filosofiche. Si vede in maniera molto chiara nella lettura del-

le sue poesie quanto Emily Dickinson pratichi quello che molte autrici, filosofe e poetesse, hanno come tratto distintivo di scrittura e che potremmo chiamare "realismo trascendente", o forse "metafisica sperimentale" come preferiva María Zambrano: una strana e misteriosa posizione poetica in cui si privilegia tutto ciò che è vicino, tutto ciò che fa parte del quotidiano.

È proprio il fatto che nella nostra poetessa i sensi sono assolutamente aderenti a ciò che è vicinissimo a lei nella realtà che la fa decidere di stare chiusa nella sua stanza. All'inverso di ciò che si crede comunemente, non è perché si è chiusa nella sua stanza che ha potuto vedere la realtà in un certo modo, ma al contrario, proprio perché lei vedeva nascere l'erba e la sapeva guardare in un certo modo si è potuta concedere di chiudersi nella sua stanza e da lì viaggiare attraverso la realtà trascendente. Possiamo parlare di una straordinaria capacità di *rendere celeste il quotidiano*, di rendere tutto ciò che ci tocca carnalmente nella vita quotidiana uguale a un segno del cielo. In questi terreni bisogna andare anche per intuizione: rendere il piccolo, grande, e viceversa, tutto ossimorico ma nel doppio senso: non solo il piccolo che diventa grande, ma il grande che diventa piccolo. La cifra dickinsoniana è proprio quella famosissima della *finita infinità* (n. 1695, del finito che contiene l'infinito e nella poesia n. 1251 Emily Dickinson presenta questa sovrapposizione di senso: l'infinito è il silenzio, il silenzio è l'infinito):

> Il Silenzio è tutto ciò che temiamo.
> C'è Salvezza in una Voce –
> Ma il Silenzio è l'Infinito.
> Lui stesso non ha volto.[7]

6. La dimora nel possibile

In conclusione vorrei spiegare il significato del titolo di questa relazione, che ho tratto dalla poesia n. 657:

> La mia dimora è nel Possibile –
> Una casa più bella della Prosa –
> Dalle Finestre assai più numerose –
> Ben più ricca – di Porte –
>
> Con Stanze come Cedri –
> Non visibili agli Occhi –
> E come Tetto Immortale
> La Volta spiovente del Cielo –
>
> Come Visitatori – i più belli –
> Per Occupazione – Questa –
> Aprire più che posso le mie Mani sottili
> Per raccogliere il Paradiso –.[8]

Questo convegno pone la questione delle dimore del silenzio, della costruzione di luoghi dove avvenga il silenzio del Dio nascosto, il suggeritore del senso.

Emily Dickinson ha trovato la sua dimora: è il possibile, identificato con la poesia, cioè come il luogo dove avviene la ricerca silenziosa dell'invisibile che può rivelare il suo nome al poeta. Il possibile è il luogo dove il silenzio opera le trasformazioni dei significati. Il possibile sta in un altrove rispetto all'impossibile che è il luogo della volontà e della "prosa", cioè della ragione dialettica. L'impossibile è «una bevanda gustosa per le menti umane», dice in un'altra poesia la Dickinson, perché è lì che si esercita la volontà, è lì che la mente cerca di domi-

nare e di costruire la prefigurazione di cose che sono impossibili.

Il possibile è una misura extratemporale, è ciò che mantiene sempre in essere la concezione che non arriva mai a pavoneggiarsi nel concetto. Mantenere vivo il processo dell'ascolto del Nome bisogna deporre la volontà e la sudditanza al già dato, che è un altro nome della necessità più schiacciante, per stare in una casa che ha mille finestre, che ha come tetto il cielo.

Il possibile potrebbe essere detto il luogo di ciò che vive in una maniera non ancora visibile, che tuttavia c'è, ma che è invisibile alle facoltà che noi usiamo per dominare la realtà. Ed è quello la dimora che Emily Dickinson ha identificato come luogo del silenzio, cioè del Dio nascosto, ma anche come un Paradiso che dispensa doni destinati a "mani sottili", a mani che non vogliono e non possono trattenere e dominare.

Annarosa Buttarelli è docente di ermeneutica filosofica all'Università di Verona.

[1] Cfr. M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

[2] E. DICKINSON, *La bambina cattiva*, a cura di B. Tarozzi, Marsilio, Venezia 1997, p. 119.

[3] *Ibi*, p. 135.

[4] E. DICKINSON, *Tutte le poesie*, a cura di M. Bulgheroni, Mondadori, Milano 1997, p. 271.

[5] EAD., *La bambina cattiva*, p. 113.

[6] *Ibi*, p. 153.

[7] *Ibi*, p. 181.

[8] *Ibi*, p. 149.

FABRIZIO FILIBERTI

Edificare il quotidiano

Il compito di queste note è duplice. Primo: verificare se l'esperienza del silenzio stia al limite della vita, nelle forme eccezionali dell'esperienza, oppure in quelle del vissuto quotidiano esperito da tutti e, quindi, come si offra in tale prossimità. Secondo: verificare se il silenzio sia esperienza bandita dal mondo contemporaneo, retaggio di un mondo "classico", forse preindustriale, premassmediale (è l'impressione offerta da Picard nel suo testo del 1948), ritrovabile mediante uscite dal mondo – spazi/tempi di sacralità o ascesi –, oppure sia proprio a ogni spazio e tempo, perché originariamente strutturale all'uomo.

1. Originarietà del silenzio

«Il silenzio è un fenomeno originario»:[1] esiste naturalmente come la vita, l'amore, la morte. Realtà, queste, nelle quali ci si trova e che vengono sentite come aventi una certa precedenza, una certa "sacra primitività". Il resto proviene da esse. Il silenzio è, anzi, il primo dei fenomeni originari,[2] nonché l'ultimo. Il primo vagito rompe il silenzio; nel silenzio, l'ultimo rantolo trova il suo epilogo. Non nel nulla, ma nel silenzio che rimane, come tale, domanda o fede. Con Neher, «mai alla morte si è potuto strappare altro che

il silenzio. Mai si è potuto raggiungere la morte, perché si inabissa nel suo silenzio come in sabbie mobili».[3]

L'originarietà del silenzio è, quindi, ontologica, esprime quel "principio" che le religioni hanno fissato a livello mitico e le filosofie scrutato come sorgente, donazione di senso, esperienza fondativa dell'essere delle cose. Scrutare il principio, l'*arché*, è cogliere in esso il "da dove" del primo vagito del mondo, la parola non ancora detta che racchiude il senso delle cose, il loro destino. Il silenzio è grembo di tutto ciò.

Per questo, il silenzio non è quiete ma "evento veritativo". L'assenza di rumore è un evento fisico, psichico. Il mutismo di un animale è inarticolazione vocale. Anche il tacere umano può essere mutismo, disposizione o situazione che fa essere taciturni, per assenza o rinuncia alla comunicazione. Ma non perché si tace esiste il silenzio. Il silenzio umano è sempre evento comunicativo dove parola e silenzio sono correlativi, appartenendo l'una e l'altro all'esperienza della verità. Con una differenza: «il silenzio può stare senza la parola, ma la parola non può stare senza il silenzio»,[4] ha bisogno di un radicamento, di un fondamento (abissale) in quanto «priva di questo rapporto col silenzio la parola diviene vaniloquio», come del resto «senza questo rapporto con la parola il silenzio diviene mutismo».[5] Se il silenzio, infatti, è più originario della parola (e può stare senza di essa), non ne è superiore. Se il primo custodisce la verità del mondo, solo nella parola essa "si fa immagine", permettendo al silenzio-verità di raggiungere «la sua pienezza».[6] La parola è, in questo senso, figlia del silenzio.

Una parola senza silenzio tende ad assumere la pretesa di una verità assolutizzante, autofondata. Un silenzio

senza la parola rimane verità irraggiungibile, indifferente. Per questo occorre che la verità sia custodita da un silenzio più grande delle nostre parole (già relative ai diversi linguaggi) e che si lasci incarnare – Panikkar direbbe "sacrificare" – a favore dell'uomo. «La parola verifica è incastonata nel silenzio, il suo senso è ottenuto da un silenzio originario di cui essa non è che l'interprete».[7]

Conseguente a ciò, è proprio di tutte le tradizioni spirituali ricordare che occorre «ascoltare le risposte che la verità ci dà in una specie di immobilità e di interiore silenzio» e che «il silenzio è uno stato mentale in cui non si produce più nessun movimento vitale o mentale e in cui regna una grande stabilità che nessun moto superficiale può attraversare né alterare».[8]

Non dobbiamo confondere questo stato di silenzio, lo stare "in" silenzio – disposizione interiore di raccoglimento che ha valore strumentale – con l'essere "nel" silenzio. Il primo – lo stato[9] – introduce al secondo, l'essere.

Essere nel Silenzio è una modalità del nostro essere-al-mondo. Ne abbiamo sentore allorché dalla frammentazione dell'esperienza veniamo all'intero della cosa, al vero, al bene, al bello. Il Silenzio è esperienza metafisica.

> Considerare l'atto di silenzio come l'anima di ogni conoscenza metafisica significa non soltanto che l'essere è presente all'atto che lo cerca [lo stare in silenzio], ma ancora che questa ricerca risponde ad un appello lanciato dalla presenza stessa delle cose. L'atto di silenzio permette di udir proclamare, dalle cose, la risposta alla domanda della loro origine, poiché, anzitutto, ci predispongono ad ascoltare la domanda come un'invocazione inscritta nella realtà delle cose [l'essere nel Silenzio].[10]

Essere nel Silenzio non è, quindi, uscire dal mondo reale, dal divenire quotidiano – metafisica a rischio di intellettualismo o spiritualismo disincarnato e alla fine alienante – è, anzi, penetrare in esso per attingere le tracce del senso. Ciò va oltre la pur necessaria sottolineatura che lo stare in silenzio costituisce l'adeguato «principio di recupero» (G. Marcel) di queste tracce. Nello stare in silenzio si sperimenta l'essere nel Silenzio dell'essere. «Il silenzio del raccoglimento ["in"] crea… una consonanza in cui lo spirito ritrova la sua parentela ["nel"] con le cose e la sua vera relazione all'essere».[11]

In termini più immediati: il silenzio è prossimità al quotidiano autentico, atteggiamento di soglia tra frammento e intero/senso nel quale chi parla/opera (parola, poesia, arte, azione…) rende presente il Silenzio. Per questo, nel Silenzio non c'è nulla da ascoltare (se non ciò che non è silenzio) quanto, piuttosto, c'è tutto da far nascere, crescere, maturare. Il Silenzio edifica.

2. Forme edificative

Il Silenzio riportato a evento originario non è più un semplice mezzo: ci fa ospiti della verità affinché la si possa ospitare nella nostra vita[12]. In questa direzione, più propriamente, è evento di libertà, dinamica creativa, opera spirituale e, per ciò stesso, evento di conversione.

La sostanza del silenzio è anche il luogo in cui avviene la trasformazione di un uomo. In realtà è lo spirito l'origine della trasformazione, ma la trasformazione non si verifica senza il silenzio, per-

ché nella trasformazione l'uomo è in grado di liberarsi da tutto il passato soltanto se ha posto il silenzio fra l'antico e il nuovo.[13]

Occorre notare che trasformazione/conversione non è mera "evoluzione": quest'ultima, nel caso avvenga, è progresso indotto dal "fluttuare della discussione" nella storia. I progressi corrispondono alle conquiste teorico-pratiche dell'uomo nel suo sapere e fare. Sono eventi del contingente, necessari e auspicati. La conversione appartiene al tutto del tempo, alla rigenerazione complessiva dell'esistenza che si dà – quando accade – nell'attimo eterno della decisione.

Possiamo cercare di esemplificare tale evento attraverso tre momenti di libertà, tre dinamiche creative che contrassegnano la nostra esistenza. Credo possano mostrare come l'esperienza del Silenzio sia carnalmente giocata attorno all'incontro quotidiano con i valori irrinunciabili.

Comunicazione

Avendo ricordato precedentemente come la parola doni pienezza al Silenzio, in quanto rivela la verità da esso custodita, si è già detto molto circa questa prima modalità che qualifica la persona.

Parlando, comunicando, ci si viene a trovare nel Silenzio quando la nostra o altrui parola è "parola di silenzio", "parlato silenzio" (Panikkar),[14] perché in essa traluce la verità. Più direttamente, quando la parola è v*eridica.*

Dire la verità non è solo dovere morale, ma una modalità costitutiva del comunicare autentico in quanto impone la *testimonianza*, quella tipologia di parola, cioè,

che "invita a credere". Né solo informa, né solo esprime. Essa opera la verità qui e ora, nel rapporto, "fa vedere" all'altro ciò che si è visto e creduto; tanto da farsene carico fino al martirio, che è propriamente il rischio della testimonianza, l'esercizio di libertà nella consapevolezza di poter non essere accolto.

Quando misuro il discorso veridico riesco a cogliere il Silenzio come grembo originario della testimonianza, come quella patria del non ancora detto che può riempire le parole, sempre mancate e imprecise, in modo tale da completare la comunicazione. Ogni parola torna così al Silenzio, riconoscendosi da esso proveniente. Fino al punto che, là riconvocata, può diventare superflua: «Il silenzio, lungi dall'abolire la comunicazione, ne abolisce soltanto la testimonianza: ma quando essa è la più perfetta e la più profonda, la testimonianza stessa diventa inutile».[15] Come Gesù davanti a Pilato che, narra Marco, nulla più diceva, sicché Pilato ne restò meravigliato (*Mc* 15, 5). «Due che si parlano possono comunicare solo parzialmente; la parola si esaurisce sulle labbra: si guardano in silenzio e si dicono tutto».[16]

È nell'amore che ciò traspare in grado sommo, allorché «ciascuno intuisce quel che l'altro sente e pensa e nessuno dei due sente più il bisogno di dire».[17] Una tale esperienza meriterebbe parole di poesia per essere ulteriormente analizzata senza sminuirla. Nella potenza del verso, della grazia artistica, l'uomo assapora la verità e la solidità di quelle esperienze nelle quali pur aleggia la vacuità, l'indisposizione, la fuggevole presa sul reale, fino a convincerlo che siano solo "favole" piuttosto che autentica grazia.

Sul piano della comunicazione ci troviamo nel Silenzio ogni volta che è dato riconoscere, nel vissuto quotidiano, la testimonianza impegnativa della verità, che si annuncia nella sensatezza sapienziale del dire e del detto, nel suo Senso. Esperienza forte, personalizzante, perché constatiamo che nel Silenzio si è liberi di stare davanti all'altro interlocutore, che da noi attende solo la nostra veridicità, senza altro timore se non quello di non essere sufficientemente capaci di comunicare il bene che sta sgorgando. Un po' – appunto – come nella poesia e nella musica, due forme comunicative dove il Senso e il Bene esorbitano dalla loro datità senza potersene staccare. Poesia e musica trascendono le parole e le partiture perché attingono al Silenzio come discorso previo, di cui la metafora poetica e l'andamento del suono sono solo lo sbocciare, udibile da chi ha orecchie capaci di Silenzio, di "attenzione". Silenzio spezzato nell'attimo iniziale del loro movimento e ricomposto nel rifluire della cessata esecuzione.

CURA

Intendo qui lo spazio delle relazioni *vis-à-vis*, amicali, affettive, familiari, di dedizione e servizio all'altro, che trovano nell'*amore* (nelle sue varie forme) il valore di riferimento.

L'amore non sta tutto nel recinto del sentimento. A questo livello, nella relazione prevale la spinta del bisogno come "mancanza", che si risolve nell'appagamento oggettuale. Pulsione ed emozione guidano alla soddisfazione, ancorché sotto forma di prestazione, pur ammantata di possibile benevolenza. Anche la cura porta con sé la necessità di riempire il "bisogno", proprio e altrui. Ma la cura supera la

prestazione. Dalla necessità, che connota quest'ultima, si passa alla libertà. Dalla sfera del "bisogno" si passa a quella del "desiderio di essere", non come abbandono del necessario ma come suo transito alla libertà del dono.[18]

Cosa rende possibile questo transito? Emmanuel Levinas si appella all'incontro con il Volto dell'altro. Volto dell'altro (o, come prediligo, *nudità* dell'altro) è l'io senza oggettivazioni. Queste provengono da me (Medesimo) e hanno il potere di oggettivare l'altro riconducendolo al diverso da me, a ciò che io voglio che egli sia, magari per me, per il mio uso e consumo, il mio giudizio. Il Volto, invece, è ciò che si annuncia come trascendenza, come quell'incommensurabile dignità che anch'io mi riconosco. Il Volto è qui "parola" e, insieme, "alterità silenziosa" che rimandano al mistero personale nel quale mi sento inaspettatamente introdotto. Per questo «nel volto non ci sono soltanto gli occhi e la bocca e la fronte, ma anche il silenzio».[19]

Il Volto è tale parola silente perché in esso l'altro appare come colui che si sottrae al mio possesso (sempre possibile per le "cose"). Questo è il punto di passaggio alla libertà: «L'esperienza che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere».[20]

Sperimento così l'ingresso in uno spazio di sollecitudine che non dipende da una mia disposizione ma da una "chiamata" a essere risposta a quella trascendenza evocata dal Volto. Risposta, certo, al suo bisogno (degli occhi, della bocca, della fronte), ma soprattutto all'infinitezza dell'alterità che nel bisogno contingente solo s'annuncia.

In questo modo, la cura non è consegnata al disorientamento del tempo, all'infinita misura dei bisogni nella

(illusoria) onnipotente pretesa di esaurirli mediante il potere delle mie prestazioni, ma alla destinazione (certa) in cui l'altro mi convoca *solo* alla responsabilità. Lontano da pretese egemoniche di soddisfazione – che pur bisogna spingere fino al possibile –, lontano dall'esercizio ambiguo del "potere dei più buoni", che pare quasi nutrirsi del bisogno altrui,[21] la responsabilità accetta il mistero del limite della propria azione, caricandola in pieno del peso etico della coscienza responsabile. Questa affonda le radici nell'eterno, che è il tempo del Silenzio, e che perciò rimane evangelicamente "giogo leggero".

L'esperienza del Silenzio nella cura è, quindi, dove l'altro è riconosciuto non per la sua "oggettività pesante", ma per la sua "leggerezza amorevole". Qui l'amore è *comandato* dal Volto, dalla sua nudità, pur rimanendo *libero* nella risposta: per questo, dice Levinas, «l'epifania del volto è Etica».[22] Ciò significa:

– *scelta*: «libertà che conferma se stessa nell'andare verso l'alterità con la forza del desiderio».[23] Vorrei sottolineare un aspetto che apparirà rilevante tra poco. La scelta è addirittura superamento dell'altro in quanto individuo per raggiungerlo nello spazio del "Noi", del *nesso etico* tra io ed altri, nesso che chiede in se stesso dedizione. Nella coppia affettiva il Noi è persino sostanza carnale dell'amore coniugale, capace di superare la reciprocità dell'amore sentimento che lega l'Io e il Tu così fragile e temporale. È questa scelta che alimenta l'amore-dono, al di là della nostra contingente refrattarietà ad acconsentire al bisogno altrui;

– *promessa e fedeltà*: in questo senso la scelta diviene promessa, vincendo il mutare delle disposizioni dell'io, ed esibendo l'esigenza di fedeltà alla relazione stessa.

Gabriel Marcel in *Essere e Avere*[24] ha pagine emblematiche nelle quali riflette sulla sfasatura tra la disposizione dell'io nella promessa e la sincerità/menzogna dell'atto di compimento. Sfasatura che si sperimenta, nel caso della cura, nel tempo che separa la "pietà sincera" dalla "pietà teorica", ma che si risolve nell'eternità della scelta etica della promessa fedele.

Ho promesso l'altro giorno a C. che sarei tornato a trovarlo nella clinica dove agonizza da settimane… Promessa generata da un'ondata di pietà: è condannato, egli lo sa, sa che io lo so. Dalla mia visita sono trascorsi diversi giorni… Tuttavia devo confessare a me stesso che la sincera pietà dell'altro giorno non è più oggi che una pietà teorica. Penso ancora che egli sia disgraziato, che si debba compatirlo, ma l'altro giorno non mi sarei nemmeno sognato di formulare un simile giudizio. Era del tutto inutile. Il mio essere era uno slancio irresistibile verso di lui, desiderio travolgente di aiutarlo, di mostrargli che ero con lui, che la sua sofferenza era la mia. Devo riconoscere che questo slancio non esiste più, potrò soltanto imitarlo con un artificio, di cui qualcosa in me rifiuta l'inganno. Tutto ciò che posso fare è di osservare che C. è sventurato, solo e che non posso abbandonarlo; del resto, ho promesso di tornare; la mia firma è in fondo a un accordo e questo accordo è in suo possesso (p. 41).

E tuttavia, prescindendo da ciò di cui ho avuto coscienza in quell'istante fugace, se mi chiedo cosa significhi la mia promessa in quanto atto del passato, sono costretto a riconoscere che essa contiene una decisione la cui audacia adesso mi sorprende […]. Tra colui che osa dire io e che si attribuisce il potere di vincolarsi (di vincolare se stesso) e il mondo illimitato degli effetti e delle cause che sfugge contemporaneamente alla giurisdizione dell'io e a ogni previsione razionale, esiste dunque una sfera intermedia in cui si svolgono degli avvenimenti che non sono conformi né ai miei desideri né alla mia aspettativa; ma di cui, nei miei atti, rivendico nondimeno il diritto e il potere di fare astrazione. Questo potere d'a-

strazione reale costituisce il cuore stesso della mia promessa; ed è esso che le conferisce la sua propria densità e il suo valore (p. 42).

Marcel rileva che l'autorità di questa esperienza non viene da se stessi: non basta il dovere di essere fedeli a sé. Non si terrebbe conto, in questa direzione – quella di una fedeltà che sgorga da una disposizione dell'anima di cui sono il principio –, del rischio dell'imperialismo dell'amor di sé. Inoltre, rimandando la promessa ad uno stato che è ignoto, come posso promettere fedeltà a ciò che è sconosciuto? «Bisogna dunque ammettere che la relazione stessa implica qualcosa di inalterabile» (p. 47).

Tale elemento "inalterabile", che prescinde dal mio prima e dal mio dopo, è poi individuato «in quell'atto di trascendenza con corrispettivo ontologico che è la presa di Dio su di me» (p. 47).

Non importa qui discutere la valenza "religiosa" dell'espressione. Si vuole sottolineare come la relazione richiami quel Noi etico di cui si diceva a proposito della scelta. Solo qui il discorso sulla fedeltà diviene possibile (e supera il dilemma tra pietà interiore e menzogna degli atti) perché sull'«attaccamento orgoglioso che l'io promette a se stesso si stende l'ombra di un'altra fedeltà di cui posso negare l'esistenza solo perché prima l'ho concepita; ma se all'inizio mi è stato dato di concepirla, non è forse perché io l'ho oscuramente sperimentata, sia in me stesso, sia negli altri?» (p. 48).[25] Siamo cioè proiettati oltre noi stessi e la nostra stazione davanti all'altro, e introdotti nella relazionalità etica che chiede dedizione all'altro come cura della stessa relazione con lui, in quanto scelta, promessa e fedeltà.

Il Silenzio nella cura appare come questa "altra fedeltà", come questa promessa a noi rivolta "oscuramente sperimentata". Mi sembra che nel Volto si trovi (eticamente, non ancora religiosamente) il perno che rende "inalterabile" ogni fedeltà, fedeltà non solo all'altro individuo (non scontata, ma a volte solo opportuna), quanto alla relazione, alla scelta che ci co-implica, al Volto che appella, che sono anch'io. Soggetto/Oggetto allora di scelta, promessa, fedeltà.

Allorché la cura sperimenta la fedeltà alla promessa (in altri termini: il Senso, nello spazio delle relazioni, è la Fedeltà), lì c'è il Silenzio originario.

Preghiera

Nel pregare (evento che include la preghiera), affermiamo la declinazione religiosa della nostra vita, diamo corpo alla relazione con Dio, comunicativa e di cura. È un salto, una differenza netta rispetto a ogni introspezione o ascesi. Ne segnalo solo la differenza prospettica senza entrare nella valutazione comparativa. Pregare è interloquire, messa in atto di una relazione "sbilanciata" dalla differenza qualitativa tra noi e Dio.

Ora, è certamente vero che l'essenziale della preghiera ha luogo soprattutto in un grande silenzio. Occorre però far riemerge qui la distinzione tra lo stare "in" e l'essere "nel" silenzio. Lo stare in silenzio è spazio di raccoglimento, pratica fondamentale di preparazione alla preghiera; se ciò esaurisse il significato del silenzio, la preghiera rischierebbe di offrire solo il mutismo divino e nostro. Essere nel Silenzio invece è relazione in atto, comunione con il divino. A questo la preghiera dovrebbe con-

durre. A condizione che le nostre parole parlino al Silenzio, nel quale si profila l'esperienza stessa di Dio, e, quindi, che Dio ci parli come Silenzio.

Mi limito a qualche rilievo su questi due aspetti della preghiera. Da un lato, le nostre parole dovrebbero rivolgersi al Silenzio; dall'altro, dal Silenzio dovrebbero sgorgare parole udibili.

Parole al Silenzio: la preghiera è atto umano. «Non c'è atto umano nel quale si sperimenti così ripetutamente come nella preghiera la disparità fra desiderio di espressione e modalità dell'esprimersi».[26] Il salmista (*Sal* 5, 2), è ben consapevole di ciò: «Porgi l'orecchio, Signore, alle mie parole: intendi il mio lamento».

In qualche modo, ci si augura che Dio "interpreti" ciò che intendiamo dire al di là della nostra capacità di dirlo.

Si potrebbe discutere a lungo sulla "forma" del pregare, ancor più del rapporto tra espressività immediata del nostro cuore e ritualità dell'atto, laddove spetta ai modelli di preghiera condurci all'empatia con le parole usate. Al di là dello stretto nesso tra le due forme (l'una dà anima all'altra; l'altra dà voce e lessico alla prima), mi sembra rilevante sottolineare come nella preghiera le parole umane veicolano un'intenzionalità precisa: quella di *porsi all'attenzione divina*, diventare oggetto del Suo pensiero e della sua cura. Nella preghiera, ricorda Heschel, «non si tratta di conoscerlo [Dio] ma di essere conosciuti».[27]

La preghiera rivela qui il suo specifico tenore comunicativo: le nostre parole non sono mai in grado di dire chi siamo e cosa vogliamo. Eppure la preghiera porta con

sé una potenzialità esorbitante in quanto crea il nesso tra noi, le nostre parole e il Silenzio da cui proveniamo.

Solo lo Spirito – dice san Paolo – viene in soccorso alla nostra debolezza e con «gemiti inesprimibili» porge a Dio le preghiere appropriate (*Rm* 8, 26-27). Le nostre parole, infatti,

non possono che accerchiare l'inesprimibile. Ma la loro stessa impotenza convive con un silenzio più profondo che, lungi dal renderle inutili, dà loro una maggiore ricchezza di significato, poiché questo silenzio è un atto che, invece di svuotare la parola di ogni valore, la carica al contrario di un senso che non si limita al piano della sua formulazione. La preghiera è precisamente un atto di silenzio che non consiste nel rifiutare le parole, ma nel dar loro un peso che di per sé non posseggono.[28]

Questo si verifica allorché le nostre parole incrociano, nell'istante del pregare, la misericordia divina, la sua intenzionalità specifica. Un racconto esemplifica quanto intendo dire.

C'era un giovane pastore incapace di recitare le preghiere ebraiche. L'unica maniera in cui rendeva lode a Dio era: «Signore del mondo! Ti è chiaro e sai bene che se tu avessi del bestiame e me lo dessi perché io ne abbia cura, sebbene riceva abitualmente dagli altri del denaro per badare agli animali, da te non vorrei nulla, perché ti amo».
Un giorno passò da quelle parti un sapiente e udì il pastore che pronunciava la sua offerta; gli gridò: «Pazzo, non pregare così!» Il pastore gli domandò: «Come dovrei pregare?» Allora il sapiente cominciò a insegnargli le benedizioni secondo il loro ordine, la recita dello Shema' e la "preghiera silenziosa", per far sì che il pastore da quel momento in poi non dicesse più ciò che era solito dire.
Dopo che l'intellettuale se ne fu andato, il pastore dimenticò tutto

quel che gli era stato insegnato, e non pregò. Non osava più dire ciò che era abituato a dire, poiché un uomo giusto gli aveva detto di non farlo.
Una notte il sapiente ebbe un sogno, e udì nel sonno una voce: «Se non riferisci a quel pastore di dire le cose che diceva prima che tu lo incontrassi, sappi che la sventura si abbatterà su di te, poiché mi hai portato via un uomo che appartiene al mondo che verrà». Subito, allora, il sapiente si recò dal pastore e gli disse: «Che preghiera stai facendo?» Il pastore rispose: «Nessuna, perché ho scordato quel che mi hai insegnato, e tu mi hai proibito di dire: "Se tu avessi del bestiame"». Allora l'uomo colto gli raccontò ciò che aveva sognato e quindi aggiunse: «Di' quel che eri abituato a dire».
Ecco, questo è un uomo che non possedeva né la Torà né le parole; non aveva nel cuore altro che il desiderio di fare il bene, e questo fu apprezzato in cielo, come una grande cosa. «Il Misericordioso desidera il cuore». Lasciamo perciò che gli uomini possiedano dei buoni pensieri, e lasciamo che tali pensieri vengano rivolti al Santo, benedetto egli sia.[29]

Sono i buoni pensieri, *che sgorgano dalla condizione propria in cui siamo*, quelli che salgono a Dio. Meglio ancora: è l'*affidamento stesso* la parola sufficiente per comunicare al Silenzio, «stare alla presenza».[30] Nell'essere disponibili c'è la semplicità propria del Pater o del segno della croce che, in ambito cristiano, costituiscono già l'essenziale dell'adorazione come rinuncia all'Io dominante e attestazione che Dio è il Signore!

Silenzio come parola: quanto detto è premessa al vertice del pregare, l'incontro con Dio. Non mi permetto di fare affermazioni esaustive o pretenziose a riguardo. L'esperienza multiforme dello Spirito appartiene a coloro che la

vivono in una vita di preghiera di cui posso solo partecipare in povertà. Richiamo due intuizioni assodate.

La prima: nella preghiera, l'incontro con Dio avviene *come* Silenzio. Non che Dio venga nel silenzio come "altro" da esso: Dio *è* il Silenzio. Non quiete muta, assenza, vuoto. Piuttosto – ed è la seconda intuizione – spazio che smentisce ogni nostra pretesa e affermazione su noi stessi, il mondo, Dio stesso. *Capita* che ci si trovi al di là delle nostre deduzioni, del nostro giudizio, della messa in stato di accusa anche di se stessi. Capita, quando Dio ci smentisce. Capita quando ci è data la *percezione della Sua assoluta fedeltà contro ogni nostro sospetto e incredulità*. Allora appare la meraviglia perché è dato il Silenzio divino, che riempie tutto come Presenza stabile: ce ne accorgiamo nel sentirci inabitati, nell'essere oggetto d'amore, di cura, di sollecitudine.

Nella tradizione cristiana la preghiera avviene nello Spirito, Silenzio del Padre dopo la Parola del Figlio incarnato: la dimensione trinitaria indica propriamente che Silenzio dell'origine (il Padre) e Parola (il Figlio) stanno eternamente nell'Incontro, quel Silenzio dopo la Parola, che è lo Spirito Santo comunicato, lo spazio relazionale in cui solo sono date la comunicazione e la cura divina per l'uomo. Spirito che, per questo, è Amore,[31] creatore, santificatore, perfezionatore.

In esso si attua la memoria pasquale: memoria della grazia e memoria della fedeltà divina. Credere e pregare sono inseparabili. In una circolarità con il primo movimento, le nostre "parole al Silenzio" saranno qui eucarestia, ringraziamento per il "Silenzio come parola" donato.

3. Anima del Silenzio

Quanto esemplificato attraverso comunicazione, cura e preghiera, permette di riconoscere un'unità di fondo nell'esperienza del Silenzio. La sua anima profonda.

Abbiamo trovato che *veridicità* e *amore/fedeltà* costituiscono elementi centrali della vita umana: essi compaiono allorché l'esperienza di ciascuno raggiunge la sostanza della sua dimensione più originaria. Lì dove, in modo tematizzato o meno, tocchiamo le corde assolute della condizione umana, verità e amore/fedeltà si mostrano e qualificano, saldandosi tra loro, il nostro essere. Ciò che è vero è, del resto, garanzia di solidità come la fedeltà, l'affidarsi reciproco, sono anche vivere e dire in verità.

La tradizione ebraico-cristiana descrive con gli stessi termini l'esperienza di Dio «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e fedeltà (*chesed we 'emeth*)» (*Es* 34, 6). La grazia promessa si unisce alla fedeltà, dicendo la verità divina. La verità di Dio è la sua fedeltà alla promessa. Da ultimo, Cristo, verità nella nuova alleanza, nel suo sangue dato per la cura degli uomini.

Analogamente, ogni volta che verità e amore/fedeltà si sposano nella vita quotidiana, facciamo l'esperienza di qualcosa che ci appartiene e ci supera, da cui veniamo e a cui tendiamo: esperienza della nostra relatività, del nostro accostarci all'unico Assoluto, lontano dai nostri idoli soffocanti. Lì si sta nel Silenzio.

Il Silenzio è allora, primariamente, potenza *anti-idolatrica*. Questa è la sua anima edificativa di vita nuova.

Fabrizio Filiberti è presidente della "Città di Dio"

[1] M. PICARD, *Il mondo del silenzio*, Servitium, Sotto il Monte 1996, p. 9.

[2] *Ibidem*.

[3] A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 50.

[4] M. PICARD, *Il mondo...*, p. 15.

[5] R. GUARDINI, *Linguaggio, poesia, interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 14.

[6] M. PICARD, *Il mondo...*, p. 15.

[7] J. RASSAM, *Le silence comme introduction à la métaphysique*, Le Mirail, Tolosa 1980, p. 33.

[8] La prima citazione è di L. LAVELLE, la seconda di SHRI AURIBONDO. Entrambe in M. BALDINI, *Le parole del silenzio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1986, rispettivamente a p. 114 e p. 367.

[9] «Il silenzio è l'atto dell'attenzione necessaria per ascoltare ciò che ci dice l'essere che è presente allo spirito», J. RASSAM, *Le silence...*, p. 106. Da qui in avanti distinguo *silenzio* come lo "stare in", da *Silenzio* come "essere nel".

[10] J. RASSAM, *Le silence...*, p. 87. Sottolineature mie.

[11] *Ibi*, p. 135.

[12] Rimando a una analoga prospettiva indicata da R. MANCINI, *Il silenzio via verso la vita*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2002, cap. 1.

[13] M. PICARD, *Il mondo...*, p. 48.

[14] M. BALDINI, *Le parole...*, p. 103.

[15] L. LAVELLE, in *ibi*, p. 308.

[16] M.F. SCIACCA, in *ibi*, p. 309.

[17] *Ibi*, p. 301.

[18] Su questa distinzione, P. PRINI, *Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica*, SEI, Torino 1991, p. 80. Si veda anche R. MANCINI, *Il silenzio...*, pp. 63 ss. Ho richiamato questa distinzione anche nel mio *Senso e realtà. Saggio su Qoèlet*, Pardes Edizioni, Bologna 2004, pp. 68-69.

[19] M. PICARD, *Il mondo...*, p. 73.

[20] E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1977, p. 203.

[21] *Il potere dei più buoni*, cantata veemente dell'ultimo G. GABER, in *La mia generazione ha perso*, 2001.

[22] E. LEVINAS, *Totalità e infinito...*, p. 205.

[23] R. MANCINI, *Il silenzio...*, p. 150.

[24] G. MARCEL, *Essere e Avere*, a cura di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, pp. 41-48.

[25] Sta qui la significanza della comune espressione che motiva l'atto di dono: «Ho ricevuto tanto... devo dare qualcosa agli altri...»

[26] A.J. HESCHEL, *L'uomo alla ricerca di Dio*, Edizioni Qiqajon, Magnago 1995, p. 71.

[27] *Ibi*, p. 26.

[28] J. RASSAM, *Le silence...*, pp. 115-116.

[29] SEFER CHASSIDIM, citato in A.J. HESCHEL, *L'uomo alla ricerca...*, pp. 65-66.

[30] M. THURIAN, *L'uomo moderno e la vita spirituale*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 55.

[31] Per il recupero della prospettiva trinitaria: B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991.

Grazia e Gloria *del silenzio*

PIERMARIO FERRARI

Grazia e Gloria del silenzio. Il silenzio dopo la Parola: storia trinitaria dei giorni

1. Prologo agostiniano: non un alibi

Chi pertanto legge queste pagine, se partecipa pienamente alle mie convinzioni mi segua; se condivide i miei dubbi, cerchi con me; [...] poiché non vi è argomento in cui l'errore sia più pericoloso, la ricerca più faticosa e la scoperta più fruttuosa. Chi dunque leggendo queste pagine dirà: «Ciò non è spiegato bene perché non ci capisco nulla», non rimproveri la fede, ma il mio modo di esporre, perché forse avrei potuto essere più chiaro.[1]

«*Tacere, adorare, godere*»: forse dovrebbe essere questo, rosminianamente, l'atteggiamento più idoneo e raccomandabile nei confronti di un argomento simile. Va ricordato il monito nietzschiano su quelle realtà «da tacere» (che appartengono ai *pudendis*), sul rischio mortale che corrono le parole se non sono sorrette dal silenzio, da quella sorta di silenzio che Nietzsche amava definire «luminoso e aristocratico». E, in effetti, quante cose, forse, non si dovrebbero dire, né solennemente pronunciare, né soprattutto sproloquiare, in quanto costituiscono, anche senza saperlo, le radici del nostro pensiero e del nostro volere. E proprio per questo, insisteva Nietzsche, non devono essere esposte alla luce brutale della pubblicità rappresentativa. Non era già questa, d'altronde, la le-

zione platonica delle "dottrine non scritte", dove, appunto, le cose migliori e decisive non devono essere consegnate alla oggettivazione puramente mnestica della scrittura, per essere invece accolte nell'intimo della rimemorazione dell'anima?

Difficile non essere d'accordo su questo, soprattutto quando si cerca di parlare dell'Inizio, del *Protos*, di ciò che presiede a ogni determinazione di parola e di pensiero. Tuttavia, in questa possibile crisi della parola (e delle parole), il silenzio non è mai "muto", ma maieuticamente allerta la stessa parola sul rischio della sovradeterminazione di quella che Heidegger individuava come «chiacchiera». "Tacere", allora, significa parlare mettendosi in ascolto dell'Essere che continuamente dona se stesso (*Es gibt*), che si s-vela velandosi, e che velandosi "s-vela" se stesso, accennando agli enti tutta la salutare sproporzione dell'origine. Si può, allora, intuire, perché l'incontro con Dio è un incontro nel silenzio e nella solitudine, come, tra molti, sollecitava Romano Guardini, denunciando il sovraccarico goffo e banale del "parlare" a ogni costo e del "dire" comunque. Dove non c'è silenzio, ci sono chiacchiere infinite, profuse, incolori, insipide, come le «mosche al mercato» dello *Zarathustra* nietzschiano:

> Dove cessa la solitudine, là comincia il mercato; e dove il mercato comincia, là comincia anche il chiasso dei grandi commedianti e il ronzare delle mosche velenose. [...] L'esperienza di tutti i pozzi profondi è lenta; essi debbono aspettare a lungo prima di sapere che cosa è caduto nelle loro profondità.[2]

Allora, occorre cercare un "modo di parlare" che si cela nel "grembo" stesso di Dio, ispirato alla totale sempli-

cità di quel silenzio, da cui può sgorgare ogni parola, come ancora Agostino ricorda all'inizio del suo *De Trinitate*:

> Ho cominciato questo lavoro [...] non per ragionare con autorità delle cose che conosco, ma per conoscerle più a fondo parlandone con pietà.[3]

2. *Silete theologi*: scenari dell'«Inizio»

2.1. *«Da dove» l'Iniziante?* La riflessione di M. Cacciari sull'*Inizio*,[4] che si innesta nelle complesse ma affascinanti meditazioni sia heideggeriane sull'*Anfang*, come quelle schellinghiane e plotiniane,[5] mette a tema proprio quel paradosso del pensare che vede filosofia e teologia come *inseparabili-mai-unite* nel cercare di pensare l'*Inizio*, nel segno di una radicale rimeditazione della "teologia" neoplatonica, alla luce del "nuovo Inizio" heideggeriano, e in un serrato confronto con la teologia mistica, da un lato, e la stessa dialettica idealistica dall'altro.

Il problema di fondo sembra essere proprio relativo alla domanda *da dove l'Iniziante?*, nel senso tuttavia che pensare davvero l'*Inizio* non significa pensarlo appunto come l'*Iniziante*, nel senso cioè che non deve essere pensato come *divorato* dal processo che *si inizia*, ma neppure come l'assolutamente separato nell'abisso del suo *silenzio* d'origine. Come entrano in questo movimento del pensare teologia e filosofia? La teologia, sembra dire Cacciari, interpreta sì una Parola che certamente è nell'Inizio e dall'Inizio, ma che *non è* l'Inizio. La teologia, se dimentica questa differenza, rischia di fare necessaria-

mente della Rivelazione un'ennesima rappresentazione dis-velante, un'idea, *hegelianamente* (nonostante tutto) un'idea. Se si dimentica una tale differenza, una tale non omologazione, la Verità della teologia si costituisce solo come oblio del nascondimento, come dimenticanza del Silenzio d'origine. La teologia dovrebbe, schellinghianamente, misurarsi col pensare in Dio, ciò che in Dio *non è* Dio stesso. In questa interrogazione sull'Inizio, il teologo è pur sempre *cum* il filosofo, deve esserlo e viverlo questo *cum*, per non ridursi a mero apologeta o a semplice narratore di una vicenda che pur tutto dice e nulla "tace".

Ma il teologo, come Barth insegnava, non è forse il pensatore e l'uomo della *decisione avvenuta e definitiva*, dell'alleanza-parola detta e non più ritraibile, irrevocabilmente pronunciata? Tutta la sua narrazione/interrogazione non sta forse *appesa* a questa *fede* nell'irrevocabilmente detto e avvenuto? Non è forse questa la sua peculiare *inventio veritatis*, che la de-cisione divina dell'Inizio sia cioè indubitabile e definitiva?

Ma tali determinazioni non possono appartenere al filosofo, perché per lui l'*Inizio* è *onni-compossibilità*, possibilità di ogni possibilità, possibilità, quindi, che la Parola definitiva sia, ma anche che non sia, Parola che dice, ma anche Silenzio che tace. Possibilità, quindi, ma anche *im-possibilità*, oppure, appunto, *onni-possibilità*, perché l'Inizio *può* essere tutto, *possa* essere tutto il *possibile*. Il *Revelatum* teologico può essere senz'altro una delle forme dell'Inizio, in cui l'Inizio può *ek-sistere* dal proprio stesso nascondimento, nel senso che il *re-velarsi* gli appartiene essenzialmente.

Ma l'interrogazione filosofica sa tuttavia che il suo stesso interrogare non potrà mai essere che una *congettu-*

ra dell'Inizio. E alla teologia può appartenere una tale *congettura*, la *congettura* del rappresentarsi dello stesso *Deus-Trinitas*?

Appunto: inseparabili-mai-unite, come detto, divergendo e convergendo, ma sempre interroganti, come libero pensiero dell'Altro:

> Coscienti della congetturalità nei confronti del Ni-ente dell'Inizio, filosofia e teologia sono distinti "ad-verba" dell'Inizio, inseparabili-mai-unite nel cogliere i segni dell'atopia dell'Inizio. L'incatturabilità dell'Inizio segna la "kenosis" del sapere di entrambe.[6]

2.2. *Tacere e parlare su Dio: dire l'Indicibile?* Sembra ormai acquisita la revisione epistemologia circa il *Tractatus*, annunciata e sollecitata dallo stesso L. Wittgenstein, a più riprese, ma soprattutto testimoniata dalla celebre lettera a Ficker, in cui sottolinea con forza che l'argomento del libro è etico, e che lo stesso *Tractatus* risulterebbe composto da due parti, quella scritta e quella *non* scritta. Questa seconda parte risulterebbe essere quella più importante e decisiva, perché osa *tacere* là dove i più parlano e straparlano a vanvera. Wittgenstein è convinto di essere riuscito nel suo libro, a mettere ogni cosa *saldamente al suo posto*, semplicemente col *tacerne*.

Già ai tempi della stessa gestazione del *Tractatus*, Wittgenstein associava il problema della religione alla questione del *sensus vitae*: credere in Dio significa comprendere la questione del senso della vita. Credere in un Dio vuol dire che i fatti del mondo non possono costituire il "tutto", la totalità delle cose sensate. Lo stesso *pregare* è in fondo *pensare* al senso della vita.

La consapevolezza di ciò che è *fuori* dal mondo, dove tutto è come è e avviene come avviene, rappresenta proprio quell'*indicibile mistico*, inattingibile dalle stesse interrogazioni scientifiche, delle cui domande alla fine non resta domanda alcuna. Oltre la scienza e il mondo c'è davvero dell'*ineffabile*, e sperimentarlo significa avere la sensazione di essere *dipendenti* da una volontà altra, che possiamo chiamare Dio. Ma riconoscere tali esperienze di dipendenza, riconoscerle come esperienze che possono portare a Dio, non significa, tuttavia, per Wittgenstein, essere davvero capaci di *parlare su Dio*, perché, su di Lui, il nostro discorso non riesce a formularsi. E questo perché il presunto potere esplicativo di ciò che descrive risiede in qualcosa che non può descrivere, vale a dire proprio quel senso *inesprimibile* di ciò che descrive.

In tal senso, solo la *testimonianza* riesce a essere epistemologicamente *affidabile*, e la *pratica del silenzio* sarebbe proprio la consapevolezza di un piano di realtà diverso destinato a non incontrarsi col piano dell'esperienza umana. Wittgenstein di questo fu sempre consapevole, come testimoniano gli stessi *Diari segreti* e i *Quaderni 1914-1916*: ciò che è importante per l'uomo, ciò che per lui risulta *eterno*, è spesso coperto da un velo impenetrabile. L'uomo intuisce che *là sotto* c'è qualcosa, ma *non lo vede*. Ancora una volta il velo riflette la luce, la copre manifestandola.

Il *silenzio su Dio* risulta essere perciò essenziale: il rischio mortale è quello di una teologia che si metta e gesticolare con frasi e parole, senza però mai riuscire a spiegare ciò che tenta di dire. E anche dal punto di vista antropologico, la lezione risulta essere decisiva. Già dalle

pagine dei *Diari segreti* emerge un Wittgenstein inquieto, tormentato e ossessionato. Solo *l'invocazione a Dio* può dargli la forza per andare avanti: egli lo invoca proprio perché riesca ad assumere una condizione decente di vita, da quel *verme*, *infelice disgraziato* che si trova a essere, e questo perché, in definitiva, Dio è amore e tutto *si trova nelle sue mani*. *Credere* significa, allora, lottare disperatamente contro le tendenze negative del proprio essere. L'*invocazione*, che segue all'interrogazione, costituisce lo spazio religioso possibile, l'aspettativa di una redenzione, che si ritrova nel silenzio di un'esperienza ineffabile, e non nel luogo di una parola che confina e determina.

2.3. *Teologia dell'assenza e della ignoranza di Dio. Apofasi come comunione "erotica"*. Si tratta di ponderare la lezione e la proposta di Christos Yannaràs, uno dei più autorevoli e noti esponenti del pensiero filosofico e teologico ortodosso della Grecia contemporanea. La proposta è soprattutto rintracciabile nel saggio *Heidegger e Dionigi l'Areopagita* (Roma 1995). Per Yannaràs il nichilismo contemporaneo che domina in Occidente è figlio inevitabile di quel razionalismo che ha sostanzialmente alterato, oltre che obliato, la teologia *apofatica o negativa*. L'apofatismo dell'Occidente, non riuscito, è stato un apofatismo talmente debole da essere diventato di fatto supporto a tutte le propensioni *catafatiche*, cioè dell'affermazione sostanziale su Dio. Al massimo ha cercato di moderarne gli sviluppi più estremi, tentandone una relativizzazione, ma senza mai capovolgerne le convinzioni radicate. Si spiegano così gli esiti scettici e agnostici di un Occidente in preda alla voracità della parola e della categoria che dice

e osa pronunciare l'Inizio. Di questo tragitto involutivo, Nietzsche e Heidegger rappresentano, per Yannaràs, gli esiti legittimati e le coscienze compiute.

L'intento di Yannaràs è quello di recuperare il vero significato dell'apofatismo, soprattutto nella direzione del *Corpus Areopagiticum*, come possibilità di dialogo con lo stesso nichilismo contemporaneo occidentale. Sostanzialmente, si tratta di recuperare, contro l'apofatismo dell'*ousìa*, l'apofatismo della persona, più peculiare al pensiero cristiano dell'Oriente greco.

In tale direzione, l'apofatismo della persona non presuppone, come invece fa quello dell'*ousìa*, la mia capacità intellettiva individuale, ma sollecita invece che si parta dalla constatazione secondo cui la mia coscienza e l'esistenza sono avvenimenti di relazioni in atto, e le relazioni non si consegnano semplicemente nella loro formulazione noetica. Nessuna definizione noetica potrà mai esaurire la conoscenza che mi offre l'immediatezza della relazione. Dio stesso, allora, viene a me nella sua relazione, nella sua immediatezza relazionale, e non come oggetto di una apprensione gnoseologica concernente puramente la sua *ousìa*. Si tratta, in altri termini, per Yannaràs, di attivare l'impiego *iconico* del procedimento analogico che consente l'accesso alla conoscenza della realtà di Dio anche attraverso realtà che la nostra coscienza coglierebbe addirittura come contraddittorie. È proprio l'*icona* che consente invece l'accoppiamento delle determinazioni contraddittorie, che va oltre le semplici determinazioni della catabasi e dell'apofasi, che le riunisce sospendendone la contrarietà del loro reciproco determinarsi. L'espressione di Dionigi l'Areopagita, «l'ineffabile appare

quindi intrecciato con ciò che si può proferire», esprime bene la funzione dell'espressione iconica.

L'apofatismo teologico, davvero ritrovato, inteso cioè come rinuncia a ogni necessità razionale, determina l'annichilimento di tutti gli idoli noetici circa Dio. La conoscenza di Dio risulta possibile solo se si rinuncia alla oggettivazione del linguaggio mitico dei simboli. Una tale demitizzazione, chiamata *aferesi* radicale, non costituisce più una concezione razionale *altra*, ma una *bellezza, una presenza.* Su questa linea, è convinzione di Yannaràs, la tesi heideggeriana risulta essere più rivelatrice di qualsiasi altra teologia razionale, in quanto conduce alla consapevolezza che ha di sé la natura *decaduta*, presupposto per accedere alla realizzazione della *rigenerazione* in Cristo, concreta persona storica che rende possibile l'immediatezza della relazione personale con Dio.

Sotto questo profilo, per Yannaràs, la conoscenza di Dio non è un apprendimento, ma un *patimento*: «Non bisogna solo apprendere le cose divine, ma occorre anche patirle», come disse sempre Dionigi Areopagita. In tale senso va istruita la conoscenza apofatica come avvenimento *carismatico* di relazione *erotica*: «tenue risonanza» della divina e triadica «mutua coinsessione» costituisce ogni *eros* umano disinteressato. L'*eros* diventa insomma figura privilegiata di relazionalità che segnala la dinamica della *ek-stasis* personale, nel silenzio del gesto donativo, più che nell'attivazione della espressione verbale.

3. Deus-Trinitas: l'"estro" di Dio come "gioco" di Silenzio e Parola

3.1. *«Revelatio» o «Offenbarung Gottes»?* La *re-velatio Dei* è allora autocomunicazione assoluta di se stesso, autocomunicazione del proprio *segreto*, finalmente saputo proprio perché da Lui detto? Finalmente Dio non ha più segreti per l'uomo, e le sue *profondità nascoste* vengono da Lui stesso svelate? Dunque ne possiamo finalmente parlare, perché, attraverso il suo Verbo, ne conosciamo la *volontà* e il non più segreto proposito?

Ma questo *sapere* lo svolgimento dell'Assoluto, il suo aprirsi processuale nella storia, è effettivamente vera *re-velatio*, oppure s'inquadra nella procedura più hegeliana di una *Offenbarung Gottes*, dove lo "squadernarsi" di Dio irrompe nella speranza speculativa che necessariamente riesce a pensarlo, più che accendere il desiderio incoordinabile di una redenzione non prevista né speculativamente prevedibile? La *re-velatio* non suggerisce altro rispetto alla necessità della *Offenbarung*?

In effetti, il *re-velare* dice sì il passaggio allo *scoperto*, cioè lo svelare il precedentemente nascosto, ma non toglie assolutamente il permanere del *velo*, anzi, ne infittisce la forma, proprio nell'atto in cui sembra che esso sia finalmente tolto. La "Differenza", quindi, non è tolta, tra Dio e mondo, e tale "differenza" si mantiene nel Silenzio che pronuncia la "Parola", trattenendone tutta la sproporzione, ineliminabile da ogni *Verbum* detto.

Ciò significa che il divino Silenzio sta e resta nella Parola, perché è quella ulteriorità sorgiva da cui promana e a cui deve la sua custodia. Lo stesso Figlio si mantiene nel

"Silenzio" del Padre, pur manifestando se stesso come *Verbum*, perché la verità della sua Parola rimane pur sempre "appesa" a quel Silenzio, che segna l'inizio e la fine della stessa *historia Jesu*. «In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e la Parola era Dio»: se la Parola era presso "il" Dio, come dice il testo greco, la distinzione fra la "non Parola", il Silenzio del principio, cioè *il* Dio come Padre, e la Parola rimane. La stessa Parola-storia, cioè il "*Verbum* caro", rimanda quindi alla "non Parola" dell'origine, cioè al Silenzio, a quella profondità da cui eternamente proviene.

La Parola è quindi *una* col Silenzio divino, pur essendo da esso distinta. E questo *avvenire* della Parola dal Silenzio è chiamato dal Nuovo Testamento "Spirito Santo", Spirito di Dio, anch'esso Silenzio, anche se non più Silenzio dell'origine, ma Silenzio della destinazione, Silenzio di quello spazio generante e accogliente che porta al tempo della Parola.

Da questo Silenzio che predispone la concezione e il grembo della generazione accogliente, proviene quel silenzio dell'umana attesa che, a sua volta, può diventare grembo accogliente, giorno natalizio, travaglio del parto, nel silenzio del mondo. La parola umana, anche qui, e soprattutto qui, si perde nel silenzio di una notte che annuncia una gloria diversa nella storia, una gioia nuova che non può essere censita dalle parole dell'Impero. Lo stesso Heidegger, nel suo *In cammino verso il linguaggio*, ha riconosciuto che il silenzio corrisponde a quel *suono senza suono* di quella quiete con il quale il Dire originario si identifica nel suo *mostrare e appropriare*. Lo stesso Essere, sempre per Heidegger, resta sempre *come nascosto*,

e il linguaggio, ben lungi dal pretendere un fuoriuscire precipitoso, richiede piuttosto un *giusto silenzio*.

In tal senso, anche lo Spirito, che pur viene intercettato spesso come *parola ad oltranza*, come spregiudicata *parresìa*, in verità scruta il silenzio delle profondità insondabili, da quelle di Dio stesso, a quelle dell'umano trascorrere del dramma finale. È la *patria* del ritorno: dal Silenzio dell'origine al Silenzio della fine, che lo stesso Figlio, "*Verbum* caro", ha sperimentato: dal silenzio della nascita, a quello della morte, dal Silenzio del Padre a quello del sepolcro, come *descensus* nel silenzio degli "inferi". Ma anche come Silenzio del Risorto, che sospende le parole del dubbio e della verifica, per chiamare al silenzio del riconoscimento e dell'adorazione.

3.2. *Del «silenzio» trinitario sulla terra.* Di questo Silenzio di Dio abbiamo un'immagine nelle nostre umane sembianze, a che titolo possiamo dirci veramente *a sua immagine e somiglianza*? Per Agostino, nel suo *De Trinitate*, è proprio nel silenzio dell'interiorità che è possibile trovare l'*imago* e non semplicemente un *vestigium*, che pur è riscontrabile nell'umano sentire. Memoria, intelligenza e volontà diventano il silenzioso "luogo" della percezione del mistero dell'unità di ciò che, pur essendo diverso, è *uno*. Quel processo spirituale di conoscenza e amore è una vita sola, un solo spirito, una *cosa sola*, ma che dice al singolare tutta la ricchezza di una realtà plurale in relazione. Certo, è solo un'immagine di quel Silenzio trinitario, e non è, dice Agostino, tutto l'umano. Ma è, pur tuttavia, quanto di *migliore* c'è nell'uomo stesso, anche se posto sul piano dell'avere, mentre in Dio è sul piano del-

l'essere. «Noli foras exire: in te habitat Veritas»: ma non significa pura introspezione interiore, un rientrare psicologico in se stessi, quanto il sondare le profondità, i *silentia*, del proprio *ek-sistere*, cogliendo in noi quel mistero di unità e pluralità che noi stessi siamo a noi stessi. Ma da qui, «Si mutabilem inveneris, trascende te ipsum»: il senso ultimo di questo abitare uni-diverso, difficilmente lo sbrogliamo da soli, *quoad nos*, attraverso le tecniche del nostro interrogare e operare. L'*imago Dei*, nella nostra *mens*, che è più dello stesso *animus, anima dell'anima*, diventa la consapevolezza di un'origine cercata e desiderata, forse non saputa, un'attrazione che difficilmente può essere circoscritta nelle determinazioni di un *eros* umano che spesso non riesce a carpire i segreti del proprio proporsi.

In tal senso, se *Deus amor est*, non può che esserlo in quel modo che l'uomo possa apprenderlo, recepirlo, addossando a esso il tormento del proprio esitante cercare e interrogare.

È stato proprio questo l'invito di Riccardo di S. Vittore, nel suo *De Trinitate*: se *Deus caritas est*, nella vera pienezza della felicità non può mancare la pluralità delle persone, dove il massimo dell'eccellenza sembra essere proprio questo, cioè volere che un altro sia amato come lo siamo noi stessi, che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. La partecipazione della *caritas* ne è dunque l'intimo segreto, il segreto della perfezione dell'essere nella sua unità con sé. Il "terzo" da *amare* è sempre richiesto per superare il rischio di una dualità che unilateralmente restringe in un possesso parziale l'aper-

tura universale della stessa *caritas*. La *condilectio*, per Riccardo, ne diventa l'espressione piena, necessaria: non solamente amore scambievole, ma piuttosto amore concorde e armonioso che non può non rivolgersi a una "terza" persona, là dove gli affetti dei "due" si fondono fino a diventare *uno solo*, a causa della "fiamma" del terzo amore.

Un'unità *diletta*, quindi, non come semplice comunione dei *diversi*, ma come condilezione dell'altro, anzi, *dell'altro dell'altro*, o addirittura, come quasi faceva intendere lo stesso Nietzsche, dell'*oltre dell'altro*. E tutto questo nella suprema norma, come dice Riccardo, della *discrezione*, dove tutto ama una *proporzione* che nel silenzio sa custodire le giuste relazioni di ciascuno e dell'altro.

4. Conclusione: imparare dagli dèi

Le collisioni religiose [...] forse si possono esprimere soltanto nel linguaggio degli dèi. Un tal linguaggio nessun uomo lo può parlare; poiché come disse già così bene un greco: dagli uomini impariamo a parlare, dagli dèi a tacere.[7]

Piermario Ferrari è filosofo e teologo, direttore degli studi teologici presso il Seminario Vescovile di Novara.

[1] AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1977, pp. 38-39.

[2] F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano 1972, vol. I, pp. 115-116.

[3] AGOSTINO DI IPPONA, *De Trinitate*, p. 45.

[4] Cfr. soprattutto M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990 e anche la voce "Filosofia e teologia", in *La Filosofia*, vol. II, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995, pp. 365-422.

[5] Mi sono occupato di queste tematiche nel mio: *Philosophia Crucis*, ESI, Napoli 2002, soprattutto nel cap. 4 della Parte Seconda, *La passione della verità e la verità di "quella Passione"*, pp. 265-329.

[6] *Ibi*, p. 317.

[7] S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in ID., *Opere*, Piemme, Casale Monferrato 1995, p. 690.

In me c'è un silenzio sempre più profondo.
Lo lambiscono tante parole che
stancano perché non
riescono ad espri-
mere nul-
la

Passio

1. Davide Maria Turoldo, **Poesie sul sagrato**, con tre note di L. Erba, G. Piana e R. Cicala e tre incisioni di M. Maulini, pp. 48, euro 5,16.
2. **Passione di Clemente Maria Rebora**, testimonianze rosminiane e poesie, con una nota di E. Montale e sei incisioni di M. Maulini, pp. 128, euro 7,75.
3. Paul Claudel, **Via Crucis**, nota di C.M. Martini e postfaz. di L. Erba, testo originale a fronte, trad. di G. Zaccheo, pp. 64, euro 5,16.
6. Germano Zaccheo, **Approdi**, pp. 112, euro 7,75.
9. Don Giuseppe Rossi, **Oasi ricreative dello spirito. Annotazioni intime del 1939-43**, a cura di A.L. Stoppa, pp. 56, euro 7,75.
10. Aldo Del Monte, **Il pastore. Il vescovo fra tradizione e attualità**, pref. di G. Zaccheo, pp. 32, euro 4,13.
12. Flavio Emer, **Il corponauta. Appunti di viaggio di uno spirito libero**, pref. di D. Montalto con una nota di M. Bonomi Rivadossi, pp. 148, euro 7,75.
13. Franco Terzera, **Un anno sull'orlo**, pref. di R.S. Crivelli, postfaz. di G. Piana, pp. 80, euro 7,75.
14. Giuseppe M. Gambaro, **Un martire in Cina**, a cura di R. Cardano, pp. 96, euro 7,75.
15. Chiara d'Assisi, **La segreta dolcezza**, a cura di M.E. Bortolotti e C.L. Montanari, pref. di C. Paolazzi, pp. 88, euro 5,16.
16. Hermann Hesse, **Ricordo di Hans**, a cura di A. Cattoi, con un testo di E. Borgna, pp. 80, euro 5,16.
17. **Scrittori per Padre Pio**, a cura di A. Motta, pp. 64, euro 5,16.
18. Ai Qing, **Morte di un Nazareno**, a cura di A. Bujatti, con testo cinese a fronte e xilografie originali, pp. 64, euro 7,75.
19. **La perfetta letizia di Francesco d'Assisi**, illustrata da Giotto, a cura di C. Paolazzi, pp. 96, euro 7,75.
20. Paolo Barnard, **Aiutami a morire**, pp. 176, euro 10,33.
21. Siro Lombardini, **La voce del silenzio**, pref. di G. Piana, pp. 80, euro 7,75.
23. Laura Prete, **La forza del cuore**, pp. 104, euro 9,30.
24. **I luoghi dell'anima. In viaggio con i grandi scrittori**, a cura di F. Panzeri, pp. 248, euro 10,33.
25. Torquato Tasso, **Lagrime**, a cura di M.P. Mussini Sacchi, pp. 64, euro 9,30.
26. Albrecht Dürer, **Piccola Passione**, anastatica dell'edizione 1612, a cura di M. Rosci, nota introduttiva di M. Valsecchi, pp. 104, euro 10,33.
27. Carlo Maria Martini, **L'atrio ritrovato**, con un testo di G. Zaccheo e tavole di V. Porta, pp. 48, euro 9,30.
28. Anna Maria Cànopi, **Il volto del mistero**, con antologia di testi da Agostino a Edith Stein, pp. 88, euro 10.
29. **Vite salvate. Testimonianze**, a cura di G. Mussini, pref. di C. Magris, con una testimonianza di F. Zeffirelli, pp. 100, euro 10.
30. Mariella Carpinello, **Mi chiamo Max e sono un tossico**, pp. 184, euro 10.
31. **La strage dimenticata. Meina settembre 1943, il primo eccidio di ebrei in Italia**, con la testimonianza di B. Behar, introd. di R. Morozzo Della Rocca, pp. 88, euro 10.
32. Carolina Bertinotti, **Ma la fortuna dei poveri dura poco. Storia della mia vita (diario 1883-1945)**, a cura di G.A. Cerutti, pp. 96, euro 10.
33. Mauro Begozzi, **Non preoccuparti che muoio innocente. Lettere di condannati a morte della Resistenza**, pp. 72, euro 10.
34. Donatella Bisutti, **Colui che viene**, prefazione di M. Luzi, pp. 72, euro 10.

interlinea inter linea edizioni

VIA P. MICCA 24, 28100 NOVARA, TEL. 0321 612571 FAX 0321 612636 – WWW.INTERLINEA.COM